



كتب قيمة

العقل والفقه

في فهم الحديث النبوي

بقلم

مصطفى أحمد الزرقا

دار القلم
دمشق

الدار الشامية
بيروت


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

العقل والفقه

في فهم الحديث النبوي

الطبعة الثانية
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

تُطلب جميع كتبنا من :
دار القلم - دمشق : ص.ب : ٤٥٢٣ - ت : ٢٢٢٩١٧٧
الدار الشامية - بيروت - ت : ٦٥٣٦٥٥ / ٦٥٣٦٦٦
ص.ب : ٦٥٠١ / ١١٣

توزع جميع كتبنا في السعودية عن طريق
دار البشير - جدة : ٢١٤٦١ - ص.ب : ٢٨٩٥
ت : ٦٦٠٨٩٠٤ / ٦٦٥٧٦٢١

كتب قيّمة
(١١)

العقل والفقه

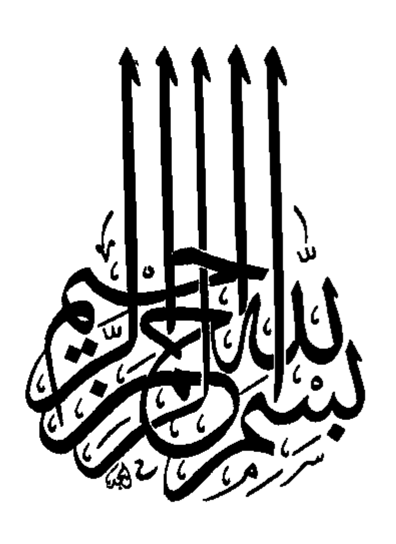
في فهم الحديث النبوي

بقلم

مصطفى أحمد الزّرقا

دار القلم
دمشق

الدّار الشّاميّة
بيروت



محتويات الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الهدى وإمام المتقين، وعلى آله وصحبه، ومن تبع سنته واهتدى بهديه.

وبعد فإن كتاب الله العزيز، وسنة رسوله الكريم هما مصدر شريعة الإسلام ومنهجها الحكيم، وفقهها العظيم، وأحكامها القويمة التي باتباعها صلاح الدنيا والدين. وبقدر حظ المسلم من حسن فهم نصوصهما تكون قوة استنارته في تفهم الشريعة ومعرفة أحكامها وحكمتها، وحسن تطبيقها بما يتفق مع مقاصد الشريعة وغرض الشارع.

إن الكتاب الكريم هو دستور الإسلام، قد أرسى قواعد شريعته السمحة الغراء بنصوصه العامة في جميع مناحي الحياة الإنسانية، وأقام مناراتها لمن يريد الاستنارة في رحلة الحياة، وطريقها الصحيح القويم الموصل إلى السعادة في الدارين الدنيا والآخرة.

وإن سنة الرسول الكريم ﷺ وسيرته هي البيان العملي التطبيقي لنصوص الكتاب، وإن أحاديثه ﷺ الثابتة هي الشرح التفصيلي لما أجملته نصوص الكتاب الحكيم، وإن حسن فهم الحديث النبوي هو حجر الأساس في حسن تطبيقه الذي تظهر به مزايا الشريعة الحكيمة، كما أن سوء فهمه يؤدي في التطبيق إلى تشويه صورة الشريعة، أو تفويت بعض مقاصدها.

إن حسن فهم أحاديث الرسول الذي أوتي جوامع الكلم وفصل الخطاب يحتاج إلى ثلاث أدوات لابد منها جميعاً. وإن النقص في أي واحدة منها يؤدي إلى سوء فهم الحديث وسوء النتائج. إن هذه الأدوات الثلاث هي:

١) ـ التعمق في اللغة العربية ومعرفة أساليبها البيانية، لأنها هي لغة الكتاب والسنة.

٢) ـ العقل، لأنه هو الميزان الذي ربط الله به التكليف، وعلى قدر سلامته يحاسب المكلفين، وبه يوازن الإنسان بين الأمور، ويميز الصحيح من الفاسد، ويتجنب التناقض في سلوكه وآرائه.

٣) ـ التمكن من فقه الشريعة الذي به يعرف العالم مقاصدها، ويقيس الأمور بأشباهها، ويعرف محامل النصوص، ويميّز بين الوسائل والغايات في أحكام الشريعة، ويدرك فقه الأولويات، ويعلم أن الغايات هي الثوابت، وأما الوسائل فإنها غالباً ما تقبل

التبدل والتغير بتبدل الأحوال والأزمنة والأمكنة ما حوفِظَ على الغايات.

أن هذه الأدوات الثلاث لا يستغنى عن واحدة منها لفهم الحديث النبوي فهما صحيحاً مستنيراً تتجلى فيه حكمة التشريع في كل موضوع، وتبرز به للشريعة الإلهية صورة واضحة لا اهتزاز فيها ولا غبش.

إن الإنسان غير معصوم في فهمه واجتهاده ولو كان في أعلى مقام من العلم بين أهل زمانه، وهذا من سمات إنسانيته، ولا عبرة في ذلك لكونه سابقاً أو لاحقاً، وكونه من الأقدمين أو من المحدثين العصريين، ما دام يتمتع بتلك الأدوات الثلاث لحسن الفهم، وحظه متوافر من تقوى الله تعالى والإخلاص له. ومن ثم جاءت على ألسنة العلماء ذوي البصيرة تلك العبارة الخالدة: كم ترك الأول للآخر.

هذا، وقد وجدتُ بعض مفاهيم في الشريعة قد شاعت واستقرت في أفهام العلماء من السلف والخلف، بُنيت على فهم اجتهادي لبعض الأحاديث النبوية الصحيحة الثبوت، ودلت المشكلات التي نشأت عن ذلك الفهم أنه في حاجة إلى إعادة النظر في ضوء تلك الأدوات الثلاث التي أشرت إليها. ولم تكن تلك المشكلات في أصل النص، بل في الفهم الاجتهادي الذي فهم به الحديث النبوي، ودلت نتائج التطبيق على أن ذلك الفهم

لم يكن دقيقاً وصواباً، وأن نص الحديث لو فهم بصورة أخرى تتفق مع دقة تعبيره لانسجم مع مقاصد الشريعة، وزال منه كل إشكال.

وقد اجتمع عندي أمثلة متعددة لهذا النوع من المفاهيم الشرعية التي تبنتها بعض الاجتهادات الفقهية دون انتباه إلى المشكلة التي تنشأ عنها، فكانت في حاجة إلى إعادة النظر في فهم سندها من الحديث النبوي، فأردت أن أعرضها في هذا الكتيب خدمةً للعلم وأهله.

ومن الله تعالى أستمد التوفيق إلى الصواب، فإن اخطأت فأنا من جملة المخطئين غير المعصومين، وأن أصبحت فمن فضل الله تعالى ونعمته وحسن توفيقه. وصلى الله تعالى على سيدنا محمد رسول الله، وآله وصحبة وسلم.

مصطفى أحمد الزرقا

• • •

تـمـهـيـد

من المقرر الثابت عند علماء الإسلام أنه لا يوجد في عقيدته وأحكامه ما يصادم العقل، بل بالعكس، إنه دعا الناس الضالين، من وثنيين ومشركين وأهل الكُتب السماوية السابقة، إلى استعمال عقولهم التي جعلها الله تعالى في الإنسان ميزاناً، وأن يُحَكّموها فيما يدعوهم إليه الإسلام من الإيمان والأسس التي ترتكز عليها عقيدته وشريعته، فيَتركوا ما هم عليه من انحرافٍ وتحريفٍ وتخريف وأوهام لا يقبلها عقل عاقل بصير.

والآيات التي تناولت ذلك في القرآن الكريم أكثر من أن تحصى، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ﴿... لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾.

وهنا يجب التنبيه للتمييز بين مفهومين متقاربين في ظاهر التعبير لكنهما متباينان كل التباين في الحقيقة، وهما:

ـ ما يصادم العقل ويناقضه من العقائد والمفاهيم والأحكام والآراء.

ـ وما تخفى على العقل حكمتُه وعلّته فلا يستطيع العقلُ معرفة حكمته وتعليله، لكنه لا يصادم العقل.

ـ فالنوع الأول (المصادم لحكم العقل) لا يمكن أن يأتي في دين إلهي (سماوي) أصلاً، وبخاصة في الإسلام. وإذا وجد شيء من ذلك في دين إلهي ذي كتاب منزَّل جاء به في الأصل رسول بوحي من عند الله تعالى فمعنى ذلك أنه قد دخل عليه التحريف والتغيير، ولم يبق سليماً نقياً كما جاء به رسوله.

وأما النوع الثاني، (وهو ما تخفى على العقل حكمته وتعليله، ولكنه لا يصادم العقل) فهذا لا يخلو منه دين سماوي. ذلك لأن كل دين إلهي موحىً به إلى رسول من رسل الله تعالى إنما جاء لإصلاح حياة من أُرسل إليهم ذلك الرسول بعدما فشا فيهم الفساد، وانحرف الاعتقاد، إلى الوثنية أو الشرك أو الخرافات. وإن كل إصلاح لحياة البشر بعد فسادها لا يمكن أن ينجح في التغلب على دواعي الفساد والانحراف والانجراف مع الأهواء والأطماع، وسائر المغريات، إلا بترسيخ عقيدةٍ أساسية هي الإيمان باليوم الآخر، يوم الحساب والثواب والعقاب. وهذا مرتبط تمام الارتباط بالإيمان الجازم بالله تعالى العليم القدير وسائر صفاته الكمالية. فكل دين سماوي جاء به رسولٌ لابد فيه من التركيز الشديد على هذا الأساس، لكي يقاوم الإنسانُ أطماعه وأهواءه الانحرافية، خشية سوء مصيره في ذلك اليوم الآخر.

وكل هذا من المغيبات التي لابد للمؤمن بدين سماوي أن يعتقد بها جازماً متيقناً دون أدنى ارتياب، وتدعمها في كل دين سماوي عبادات يوجبها الدين على أتباعه، لتذكيرهم بربهم وباليوم الآخر بصورة مستمرة، ليحاسبوا أنفسهم في هذه الدنيا، فيصلحوا سلوكهم إذا استهوتهم الأطماع والشهوات، وأحدثت لهم غفلة عن الله تعالى ويوم الحساب.

أي أن كل دين سماوي لابد أن يرتكز على الإيمان بالغيب الذي لا يستقل العقل البشري بإدراكه، ولا بإدراك ما يستتبعه ويستلزمه من العبادات وحكمة أحكامها التفصيلية وترتيباتها التي أوجبها الله تعالى على المكلفين بلسان رسله، ولكنها في الوقت نفسه لا تصادم العقل، فلا يستطيع العقل أن ينفيها، أو يحكم بعكسها.

وميزان التميز بين ما يصادم العقل الإنساني، فلا يجوز أن يوجد في دين سماوي صحيح، وبين ما يخفى على العقل فيجب قبوله وإن لم يستطع عقل المكلف معرفة سره وحكمته ـ إن ميزان هذا التمييز: أن ما يصادم العقل هو كل ما يكون للعقل حكم أولي بخلافه ينافيه ويرفضه.

ومعنى الحكم الأولي للعقل أنه من المسلَّمات التي يدركها العقل الإنساني بالفطرة ولا يحتاج إلى استدلال وإثبات، بل ينطلق للاستدلال بها على ما سواها من المدارك العقلية.

مثال ذلك: حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين، كالحركة والسكون في مكان واحد ووقت واحد. فلا يمكن عقلاً أن يكون شيء ما متحركاً وساكناً في وقت واحد، بل هو إما أن يكون متحركاً في لحظة ما، أو ساكناً فيها، وقد يكون متحركاً في لحظة أخرى.

ومثل ذلك أن يكون أحد الكائنات مخلوقاً وخالقاً للكون، فهذا مرفوض في أوليات العقل.

ومثل ذلك أيضاً حكم العقل بأن جزء الشيء أصغر من كله، وأن الواحد نصف الاثنين من حيث العددية. فقد يكون أحد الاثنين أكبر من الآخر مادة وكمية، ولكنه من حيث العددية المجردة هو واحد فهو نصف الاثنين حتماً.

فما يصادم العقل لا يمكن أن يوجد في الإسلام، ولا في دين إلهي منزل لم يطرأ عليه تغيير وتبديل. أما ما يخفى على العقل إدراكه من المغيبات، ومعرفة حكمته، فلا يخلو منه دين الهي منزل، وهو موجود أيضاً في الإسلام الذي قامت عقيدته وشريعته على العقل والعلم.

فالعقل لا يستطيع أن يدرك: لماذا كانت صلاة الفجر مثلا في العبادات الإسلامية ركعتين، وصلاة الظهر أربعاً، وصلاة المغرب ثلاثاً؟ فحكمة ذلك عند الله الذي له أن يفرض على عباده المؤمنين عبادته كما هو يريد، وإن لم يعرفوا سرها، ولا يعتبر

ذلك في الإسلام أمراً مصادماً للعقل، إذ ليس للعقل حكم أولي مسبق يوجب خلاف هذا الترتيب في الصلوات.

أن تجلية هذا الفرق بين ما يصادم العقل وما يخفى على العقل مهمة جداً لدفع الالتباس على من ليس لهم رسوخ في علوم الشريعة، كيلا يفتنهم المضللون بأسئلة لا يُحيرون فيها جواباً. ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية الذي وضع كتابه العظيم الذي سماه (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) في أحد عشر جزءاً، فأوضح وجلى كثيراً من الحقائق، وأزال كثيراً من الشبهات والالتباس.

بعد هذا أقول أن عنوان بحثي هذا، وهو: (العقل والفقه في فهم الحديث النبوي) هو إطار عام له عندي حلقات عديدة. وأقدم الآن في هذه الرسالة الصغيرة عدداً من هذه الحلقات، التي أرجو الله عز وجل أن ينفع بها أهل العلم والدعوة إلى الله، والحمد لله أولاً وآخراً.

• • •

(١)

فهم جديد

حول الحديث النبوي الشريف

«من رآني في المنام فقد رآني»

ـ ١ ـ

تلقيت هذا الحديث النبوي الشريف من بداية طلبي للعلم، والتلقي عن شيوخنا الأوائل، منذ أن كنا شداةً مبتدئين، لا مصدر لنا فيما نتعلم إلا ما نسمعه من شيوخنا. ثم لما شببنا قليلاً عن الطَّوق، وأخذنا بدراسة الفقه وأحكامه بالتفصيل، بدأ تفكيري بعد ذلك بضرورة التعمق في دراسة هذا الحديث روايةً ودرايةً، للتوفيق بينه وبين ما يقرره الفقهاء من عدم جواز أخذ الأحكام عن طريق الرؤيا للرسول ﷺ في المنام.

ثم ازداد شعوري بضرورة تلك الدراسة والتمحيص كلما نشر بعض القائمين على أحد المساجد، أو بعض المقيمين في نطاق الحرمين الشريفين، شيئاً من النشرات السنوية بأنهم رأوا الرسول ﷺ في المنام، وقال لهم كيت وكيت، وأن يبلغوا الناس... ونحو ذلك، مما ينشره بعض المستغلّين للمشاعر الدينية عند عامة المسلمين ودهمائهم.

ـ الواقع أن هذه النشرات التي يزعم أصحابها رؤياهم للرسول ﷺ في منامهم لا تشكل مشكلةً علميةً، لأن من السهل أن يبيّن للناس احتمال أن يكون مدعوها كاذبين لا ينبغي الالتفات إلى مزاعمهم فيها، فكما وجد وضّاعون كذابون، وضعوا الأحاديث المكذوبة، وقد نقدها العلماء ونخلوها، وحذروا من روايتها، يوجد في كل عصر من يكذب في زعمه رؤيا الرسول ﷺ وتلقي كلام منه، بل هذا الكذب أسهل من وضع الحديث.

فتكذيب العلماء لهذه النشرات كفيل بالتحذير والتنبيه، لكن يبقى معه بعض الاستغلال لعقول الكثيرين من العوامّ الذين لا يقرؤون ولا يسمعون.

ـ وكم سمعنا من بعض المريدين من أتباع بعض شيوخ الطرق الصوفية أنه يفعل كذا وكذا من عبادات أو عادات، لأن شيخه أخبره أنه رأى الرسول ﷺ وأمره بذلك.

قد يكون الشيخ صادقاً في أنه رأى ما رأى في منامه، ولكن يبقى هذا باباً مفتوحاً لاستغلال عقول السذّج، ويبقى السؤال مطروحاً: وهو: ما قيمة رؤياه هذه في ميزان علم الشريعة؟.

ـ ٢ ـ

بعد أن وهبنا الله تعالى من المعرفة ومفاتيحها ما نستطيع أن نخرج به من دائرة الاعتماد المطلق على ما نسمع من شيوخنا

الأوائل، وأصبحنا متمكنين أن ننطح المصادر بأنفسنا، وأن نرد الموارد الأصلية، ونغوص فيها ونمحّص، رأيتُ أن أسلك الطريق العلمية الصحيحة في دراسة ما يتعلق بهذا الحديث النبوي الشريف، حديث رؤيا الرسول ﷺ في المنام.

فعمدت قبل كل شيء إلى النظر في سنده وصحته، فإن كان ضعيفاً فقد كُفيتُ العناء، فإذا بي أجد أنه صحيح ومروي من طرق عديدة من عدد من كبار الصحابة رضي الله عنهم، بصيغ وألفاظ مختلفة في بعضها لكنها متقاربة. وقد أخرجه الشيخان البخاري ومسلم وغيرهما.

ووجدت أن علماء الحديث المحققين، كالعلامة ابن حجر في فتح الباري، يتفقون مع الفقهاء في أنه لا تؤخذ الأحكام من هذه الرؤيا، وأن من رأى الرسول ﷺ في منامه يأمره بفعل أو ينهاه فعليه أن يعرض ذلك على أصول الشريعة وقواعدها التي قررها الفقهاء، فما وافقها من رؤياه جاز له فعله، وما لا فلا.

هذا ما أعاد المشكلة عندي جَذَعة في التوفيق بين رأي الفقهاء هذا وبين مدلول الحديث النبوي الصحيح الثبوت، فكيف تكون رؤيا من يرى الرسول ﷺ في المنام حقاً كأنما هي في اليقظة، والفقهاء مع المحدثين يقررون ذلك، ثم لا يجيزون للرائي أن يعمل بما يتلقاه فيها من أمر أو نهي إلا بعد إمراره على جهاز الرقابة الفقهية؟!

وبعد لأي ما وجدت لنفسي التعليل وارتضيته، وهو أن الله تعالى لم يتعبّدنا بأخذ الأوامر والنواهي من الرؤيا المنامية مهما كانت، وإنما تَعَبّدَنَا بأخذ الأحكام والأوامر والنواهي من النصوص، نصوص الكتاب والسنة. وليس في هذا رد لحديث الرؤيا الثابت، ولكن مع التسليم بصحة هذا الحديث، ليست الرؤيا هي الطريق المشروع لأخذ الأحكام، وتلقي الأوامر والنواهي، فلا إشكال.

وعند هذا الحد نستطيع الوقوف والاكتفاء. ولكن الإنسان طُلَعة وُلَعَة، فبقيتْ نفسي تتطلع إلى مزيد من الفهم الفقهي في هذا الحديث النبوي الشريف. فاتجهت إلى استعراض الروايات المتعددة لهذا الحديث، وما يقوله الشراح في تفسيرها، فوجدت ما يلي:

- ٣ -

تحقيق النص ورواياتــه:

في باب من رأى النبي ﷺ في المنام روى الإمام البخاري[١] أحاديث أربعة فيمن يرى الرسول ﷺ في منامه: بدأها بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال سمعت النبي ﷺ يقول:

---

(١) البخاري: باب من رأى النبي ﷺ.

١ ـ «من رآني في المنام فسيراني في اليقظة، ولا يتمثل الشيطان بي».

٢ ـ وثانيها عن أنس رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ:

«من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل بي».

٣ ـ وثالثها عن أبي قتادة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ:

«من رآني فقد رأى الحق».

٤ ـ ورابعها عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول:

«من رآني فقد رأى الحق فإن الشيطان لا يتكوّنني».

٥ ـ وجاء عند مسلم[1] أيضاً مثل ذلك، ولكن جاء عنده في بعض الروايات اختلاف في بعض الألفاظ له أهميته في فهم الحديث كما سنبينه:

ففي الحديث الأول عن أبي هريرة رضي الله عنه، وهو «من رآني في المنام فسيراني في اليقظة..» جاءت عند مسلم الزيادة التالية: «أو لكأنما رآني في اليقظة، لا يتمثل الشيطان بي».

ولولا هذه الزيادة عند مسلم لأمكن القول بأن حديث

---

(١) مسلم، باب من رأى النبي ﷺ.

(فسيراني) لا علاقة له بموضوعنا، لأنه وعد من الرسول ﷺ لمن لم يستطع من الصحابة اللحاق به في الهجرة أنه إذا رآه أحدهم في المنام فسيلتقي به في اليقظة يوماً ما، كما فسّره شراح الحديث.

ولكن ترديد أبي هريرة رضي الله عنه بين قوله (فسيراني) وقوله: (أو لكأنما رآني) يوضّح أن هذا الحديث ليس خارجاً عن موضوعنا، بل هو إحدى الروايات في موضوعنا نفسه.

٦ ـ وجاء أيضاً عند مسلم عن جابر رضي الله عنه مثل حديث أنس رضي الله عنه، ولكن جاء في آخره:

«فإنه لا ينبغي للشيطان أن يتشبَّه بي، بدلاً من قوله: «فإن الشيطان لا يتمثَّل بي».

٧ ـ وفي رواية أخرى في مسلم عن جابر أيضاً رضي الله عنه: «إنه لا ينبغي للشيطان أن يتمثل في صورتي» هكذا: «أن يتمثل في صورتي» بدلاً من قوله: (أن يتمثل بي).

والإمام الترمذي روى في سننه عن عبد الله عن النبي ﷺ مثل حديث أنس رضي الله عنه وفي آخره (فإن الشيطان لا يتمثل بي) ثم قال الإمام الترمذي بعده:

«وفي الباب عن أبي هريرة وأبي قتادة وابن عباس، وأبي سعيد وجابر وأنس، وأبي مالك الأشجعي عن أبيه، وأبي بَكْرة، وأبي جُحيفة.

وقال الترمذي بعد ذلك: قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح».

ـ وفي مسند أحمد عن ابن مسعود جاءت الرواية بالصيغة التالية: «من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا ينبغي له أن يتمثل بمثلي»[1].

هذا ما يتعلق بتحقيق نص هذا الحديث ومختلف رواياته.

ـ ٤ ـ

آراء الشرّاح في معنى هـــذا الحديث:

شرّاح هذا الحديث النبوي لهم في تفسيره كلام كثير وتصويرات عديدة ويمكن تصنيفهم إجمالاً إلى فريقين:

ـ **فريق المتحفّظين** الذين يحددون المقصود بهذا الحديث النبوي، ويقيدون شموله، فيقولون: إن المراد بهذا الحديث من يرى النبي ﷺ في منامه على صورته المعروفة، جرياً مع الرواية التي جاء فيها: «فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي».

وهؤلاء يفسرون المراد بصورته المعروفة أن يكون الرائي رآه

---

(١) المسند: ١/ ٣٧٥.

في صورة تتفق مع ما ورد من أوصافه الجسمية، وحليته وهيئته ﷺ.

فأما إذا رآه على حالة مخالفة، كما لو رآه أبيض الشعر مثلاً فلا عبرة لرؤياه.

ـ وينقل العلامة ابن حجر[1] دليلاً على ذلك يؤيده هو، ما أخرجه الحاكم عن عاصم بن كُلَيْب، قال حدثني أبي، قال: قلت لابن عباس: إني رأيت النبي ﷺ في المنام. قال صِفْه لي، قال: فذكرت الحسن بن علي فشبهته به، قال ابن عباس: قد رأيته. قال ابن حجر: وسند هذا الحديث جيد.

وفي طليعة هذا الفريق من الشرّاح المتحفظين: محمد بن سيرين، ثم القاضي عياض وهم لا يقيدون مدلول هذا الحديث النبوي بزمان ولا بأشخاص، وإنما يقتصرون على تقييده بأن يرى الرائي الرسول على صورة لا تخالف أوصافه المنقولة ﷺ.

قال العلامة ابن حجر في فتح الباري في هذا المقام: «قال القاضي عياض: «يحتمل أن يكون معنى الحديث: إذا رآه على الصفة التي كان عليها في حياته لا على صفة مضادة لحاله. فإن رؤي على غيرها كانت رؤيا تأويل لا رؤيا حقيقة، فإن من الرؤيا ما يُخرَّج على وجهه، ومنها ما يحتاج إلى تأويل».

---

(١) فتح الباري لابن حجر.

أي يحتاج إلى تفسير لرموزها وهو المسمى: تعبير الرؤيا.

- **الفريق الثاني** - هم الموسِّعون، وهم الذي يرون أن المراد بهذا الحديث أن كل من رأى النبي ﷺ في المنام فإنه يراه حقيقة، سواء كانت رؤياه إياه على صفته المعروفة أو على غيرها.

وفي طليعة هذا الفريق المازري والنووي. وقد تعقب النووي[1] ما قاله القاضي عياض، قال مانصّه:

«هذا الذي قاله القاضي ضعيف، بل الصحيح أنه يراه حقيقة سواء كانت على صفته المعروفة أو غيرها كما ذكره المازري»

لكن العلاّمة ابن حجر تعقب رأي النووي هذا وقال عنه:

«إن هذا الذي رده الشيخ - يعني النووي - تقدم اعتباره عن محمد بن سيرين إمام المعبِّرين، وإن الذي قاله القاضي - أي عياض - هو توسط حسن».

- ٥ -

الرأي الذي انتهيتُ إليه واطمأنتْ إليه نفسي في فهم المراد بهذا الحديث النبوي:

إنني أرى بعد طول تفكير، أن هذا الحديث الشريف خاص

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم.

بعصر الرسول الله ﷺ، وعصر صحابته الكرام، وليس له امتداد في الزمان ولا في الأشخاص. وحينئذ يكون قد انتهى حكمه بوفاة آخر صحابي من الصحابة الكرام الذين عايشوا الرسول ﷺ أو شاهده أحدهم ولو مرة واحدة، وعرف صورته الحقيقية. فبعد وفاة كل من كانوا يعرفون هيئته وصورته الحقيقية عن مشاهدةٍ وعيان في حياته صلى الله عليه وآله وسلم انتهى حكم هذا الحديث، ولم يعد ينطبق على من يرى من أهل العصور اللاحقة في منامه شخصاً يقوم في رُوعه هو، أو يقول له الشخص المرئي نفسه، أو يقال له: إنه الرسول ﷺ. فلا يشمل الحديث النبوي المذكور شيئاً من هذه الرؤى التي يراها أحد من الأجيال اللاحقة بعد وفاة جميع الذين كانوا يعرفون الرسول ﷺ بصورته وهيئته الحقيقية عن مشاهدة وعيان. وما الرؤىٰ التي يرىٰ فيها أحد من الأجيال اللاحقة في منامه شخصاً يقال له إنه رسول الله ﷺ، إلا كسائر الرؤى التي يرى فيها ما يرى من أشخاص أو أشياء أو أحداث ولا تفترق عن هذه الرؤى العادية في شيء.

ذلك لأن الحديث النبوي المذكور قد اتفقت جميع رواياته التي أوردناها على أن الرسول ﷺ إنما قال: «من رآني» أو قال: «من رآني في المنام». . وضمير المتكلم في قوله: «من رآني» عائد إلى الرسول، أي إلى شخصه بذاته وهيئته، أي بصورته الحقيقية التي كان عليها. وهذا لا يتحقق إلا لمن يعرف صورته الحقيقية. وهم أصحابه الكرام الذين عايشوه، أو رآه أحدهم ولو

مرة واحدة. فأما من لم يره ولا يعرف صورته الحقيقية فلا يمكن أن يقال: إنه رأى الرسول ﷺ في منامه، لأنه لا يعرفه بصورته وهيئته الحقيقية، فكيف يصح أن يقال إنه رآه. بل كل ما في مثل هذه الرؤى أن أصحابها رأوا شخصاً لا يعرفونه، قيل لهم، أو قال هو لهم، أو قام في رُوعهم أنه الرسول ﷺ. وهذا كله من قبيل الأحلام العادية، التي قد يتمثل فيها الشيطان للنائم في صورة شخص ما غير شخصية الرسول الحقيقية، ويوحي الشيطان فيها للنائم أو يقول له إن ذلك الشخص الذي رآه هو الرسول. فهذه الرؤى كلها لا ينطبق عليها الحديث الذي هو محل البحث، والذي خاطب به الرسول ﷺ صحابته الكرام الذين يعرفونه شخصياً، بقوله لهم «من رآني» أو «من رآني في المنام».. إذ لا يستطيع أحد بعدهم أن يزعم أنه رأى الرسول ﷺ بصورته الحقيقية، وهو لم يعرفه!!

هذا التفسير وهذا التعليل مستفاد بوضوح من التعبير بياء المتكلم في قوله ﷺ: «من رآني» وهو الصيغة الواردة في جميع الروايات، كما بينته آنفاً؛ وهو واضح كل الوضوح لمن يحسنون فهم النصوص، فهو مقتضى التعبير بياء المتكلم.

ثم إذا نظرنا إلى التعليل الوارد أيضاً في نص الحديث بقوله ﷺ: «فإن الشيطان لا يتمثل بي» وفي رواية صحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه: «فإنه لا ينبغي للشيطان أن يتمثل في

صورتي»، وهكذا ورد فيها التعبير بلفظ: (أن يتمثل في صورتي)، أقول: إذا نظرنا إلى هذا التعليل الوارد في نص الحديث نفسه والتعابير التي جاءت فيه: (أن يتمثل بي) (أن يتمثل في صورتي) يزداد المعنى الذي ذكرته وضوحاً، وهو أن الحديث مقصور على من يرى الرسول ﷺ بهيئته وصورته الحقيقية التي يعرفها من قبل، كما يدل عليه ضمير المتكلم في قوله: (رآني) وقوله: (أن يتمثل بي). وهذا كان كافياً للدلالة على هذا المعنى، وهو أن هذا الحكم مخصوص بمن يرى الرسول ﷺ بهيئته الحقيقية التي يعرفه بها من قبل، ولكن جاءت رواية مسلم عن جابر رضي الله عنه بلفظ: (أن يتمثل في صورتي) حاسمة في الموضوع، ونافية لكل احتمال آخر. فمن الذي يعرف صورته وهيئته الحقيقية عليه الصلاة والسلام إلا من لقيه؟

قلنا قبلاً: إن شراح الحديث كانوا فريقين: المحتفظين، والمتوسعين المعمّمين. فأما الفريق الثاني الذين عمّموا حكم هذا الحديث على كل من يرى في المنام شخصاً يقال له في حلمه إنه الرسول ﷺ ولو رآه على صفة تخالف حليته وأوصافه المنقولة التي حكاها رواة الحديث والسيرة النبوية (ومن هذا الفريق من نُجلّهم من بحار العلم في الفقه والحديث كالإمام النووي) فقد أبعدوا جداً جداً عن المرمى، وحولوا نظرهم عن المنهج العلمي في تحليل النص وتفهمه بفقه وبصيرة. ويبدو أن هؤلاء تحكمت فيهم العاطفة الجياشة من محبة الرسول ﷺ إلى درجة حجبت عن

أبصارهم فقه المعنى الصحيح. ولذا لم يرتضِ العلامة ابن حجر رأيهم كما سلف بيانه.

وأما الفريق الأول المتحفظون الذين اشترطوا في تفسير الحديث لانطباق حكمه على الرؤى أن يكون الرائي قد تمثل له شخص الرسول ﷺ على هيئته وأوصافه المنقولة في كتب السنة والسيرة فقد كانوا أكثر تفقهاً في فهم هذا الحديث، وتحديد مرماه، وقاربوا لكنهم لم يقرطسوا[1] بل بقي لديهم جانب من تلك العاطفة النبيلة تجاه رؤيا من يرى الرسول ﷺ، فحجب عن أنظارهم دلالة الألفاظِ الصادرة من أفصح الفصحاء الذي أوتي جوامع الكلم ﷺ.

فهؤلاء، وإن اشترطوا أن يكون الرائي قد رأى في منامه الرسول على الصفة المنقولة من حلاه وأوصافه ﷺ، لا ينبغي أن يغفلوا عن أن صفات الأعضاء في خلقة الإنسان كسواد العيون، ولون البشرة والشعر وحجم الرأس، والقامة قد تتحد أو تتقارب في أشخاص هيئاتهم مختلفة جداً. فلا يصح لأحد أن يقول: إنه رأى فلاناً بصورته الحقيقية إلا إذا كان يعرفه قبلاً.

---

(١) في مباراة الرماية حيث يُنصب فيها القرطاس وهو الهدف، يقال: قَرْطَس الرامي إذا أصاب سهمُه الوسطى في الهدف (انظر القاموس ولسان العرب).

هذا ما يفيده قوله ﷺ: «فإن الشيطان لا يتمثل بي» أو «يتمثل في صورتي».

هذا ما هداني الله تعالى إليه في فهم هذا الحديث النبوي، وهو نادر المثال للحديث الموقوت المخصوص التطبيق في الزمان والأشخاص. فإن كان ما فهمته هو الصواب، كما أرجوه، فهو هداية من الله ذي الفضل والتوفيق. وإن كان خطأ فمني، وأستغفر الله تعالى وأعتذر إلى رسوله سيدنا إمام الهدى محمد ﷺ.

وبتقدير صحة هذا الفهم ينسدّ الباب أمام الدجّالين المحترفين الذين يطلعون على الناس بين الحين والآخر بنشرات يوزعونها يزعمون فيها أنهم رأوا الرسول ﷺ في المنام، وقال لهم كذا وكذا، وأن يبلغوا رؤياهم إلى الناس.

ولا نكران أن من الناس قوماً صالحين صادقين يرون في المنام أنهم رأوا الرسول ﷺ في صورة قد تتفق وقد تختلف مع صفاته وحليته المنقولة المدونة، ولكنها ـ أي رؤياهم ـ لا تدخل تحت هذا الحديث الذي انقضى حكمه، وإنما هي رؤيا من الرؤى العادية، وتُعبّر كما يُعبّر غيرها.

ـ ٧ ـ

هذا، وقد طُرح عليّ سؤال يقول: إذا صحّ هذا الفهم في هذا

الحديث، واعتُبر حكمه موقوتاً ومنتهياً بوفاة آخر صحابي ممن عرفوا صورة الرسول ﷺ وهيئته الحقيقية، فماذا نقول إذن بالرؤيا الصالحة التي ثبت في السنة الصحيحة أنها تكون صادقة، وورد عند الترمذي أن الرؤيا الصالحة بشرى من الله، وروي عن عُبادة ابن الصامت أنه ﷺ قال: «رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»(١).

والجواب:

إن قولي بأن حديث رؤيا الرسول ﷺ مخصوص بأصحابه الذين يعرفون صورته الحقيقية ولا يشمل من بعدهم من الأجيال (كما استقر عليه رأيي وفهمي) لا أقصد به أن كل رؤيا للرسول ﷺ بعد انقراض أصحابه هي رؤيا باطلة حتماً، أو أضغاث أحلام من الشيطان، بل أقصد أن من يرى الرسول في منامه ولا يعرف صورته من الأجيال اللاحقة بعد الصحابة الكرام فرؤياه ليس لها تلك الخاصية التي بيّنها هذا الحديث النبوي موضع هذا البحث، بل هي رؤيا كسائر الرؤى، فيمكن أن تكون من الرؤيا الصالحة، ويمكن أن لا تكون، ما دام الرائي لا يستطيع أن يقول أنه رأى الرسول ﷺ في صورته الحقيقية لأنه لا يعرفها.

ومعلوم أن الرؤيا الصالحة مدارها على ذات الرائي لا على

---

(١) الترمذي ـ أول كتاب الرؤيا.

المرئي: فإذا كان الرائي من أهل الرؤيا الصالحة (وهم الصالحون الأتقياء الورعون الذاكرون الله تعالى باستمرار والمتصلون به بقلوبهم)، فإن رؤياه تكون صالحة، سواء أرأى فيها الرسول، أم رأى أموراً أخرى، فإن الرؤيا الصالحة ليس من ضرورتها أن يرى فيها الرسول ﷺ، بل قد يرى أموراً أخرى، فتكون رؤياه صالحة ذات دلالة على ما يقع. وإذا رأى فيها الرسول فهي أيضاً رؤيا صالحة، لكن لا لأنه رأى الرسول ﷺ، بل لأن الرائي من أهل الرؤيا الصالحة.

وأما إذا كان الرائي ليس من أهل الرؤيا الصالحة ـ فإن رؤياه ـ ولو رأى فيها الرسول ـ بحسب ما خيِّل إليه أو قيل له في المنام ـ هي رؤيا عادية. وكونه رأى فيها الرسول لا يجعل لها المزية التي جاء بها الحديث النبوي موضوع البحث وهي أنها رؤيا حق وحقيقة بل هي رؤيا من الرؤى العادية، لأنه لم ير الرسول في صورته الحقيقية، التي لا يعرفها إلا صحابته الكرام، والتي عليها (فيما أرى) محمل هذا الحديث الوارد بشأنها أنها كرؤيته والسماع منه في اليقظة.

والله سبحانه وتعالى أعلم، وهو الهادي إلى الصواب. ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا وصلى الله على سيدنا محمد رسول الهدى، وإمام المتقين، وعلى آله وصحبه وسلم.

ملاحظـــة:

كتبت هذا البحث قبل نحو عشر سنوات، وحاضرت به في إحدى الندوات العلمية، ثم نشرته أخيراً في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في دبي من دولة الإمارات العربية المتحدة.

ثم هيأته مع هذه المجموعة من البحوث لينشر معها تحت هذا العنوان: «**العقل والفقه في فهم الحديث النبوي**».

وقد كنت طوال هذه المدة أتعجب من أنه لم تأت هذه الفكرة لأحد من علماء السلف في فهم حديث من يرى الرسول ﷺ في المنام، وأتساءل كيف غابت عنهم جميعاً، مع أن دلائلها من نص الحديث قائمة واضحة، مما دعاني أن أقول: أنهم قد طغت عندهم العاطفة الإيمانية في محبة الرسول ﷺ على الميزان العلمي في كلامهم على هذا الموضع.

وأخيراً، بعد أن دفعت بمجموعة هذه البحوث إلى النشر، وقعت بطريق المصادفة، على نص صريح في ذلك في كتاب القوانين الفقهية للعلامة ابن جزي المالكي في الباب الثالث عشر عن الرؤيا في المنام، حيث يتكلم عن الرؤى المنامية وحقيقتها عند المحققين وأنها: «**أمثلة جعلها الله دليلاً على المعاني كما جعلت الألفاظ دليلاً على المعاني**» ثم بيّن أنواع الرؤى وما يعبر منها وما لا يعبر، ثم قال:

«تنبيه: قال ﷺ: من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل بي. وقال العلماء: لا تصح رؤيا النبي ﷺ قطعاً إلا لصحابي رآه حافظ صفته حتى يكون المثال الذي رآه في المنام مطابقاً لخلقته ﷺ» انتهى كلام ابن جزي (القوانين الفقهية ص/ ٣٧٩/ ط. دار الفكر).

فلما قرأت ذلك شعرت كأني قد وقعت على كنز ثمين!! وحمدت الله تعالى على ما وفقني إليه من الفهم السديد في هذا الموضوع، وتيقنت صحة هذا الفهم.

• • •



مصادر البحث

١ ـ سنن الترمذي.

٢ ـ شرح النووي على صحيح مسلم.

٣ ـ صحيح البخاري.

٤ ـ صحيح مسلم.

٥ ـ فتح الباري على صحيح البخاري لابن حجر.

٦ ـ مسند أحمد.


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

(٢)

ـ دية المرأة ـ

في ضوء قول الرسول ﷺ: «دية المرأة نصف دية الرجل»
وما إلى ذلك من ملابسات عصرية

ميزت جميع الشرائع الإلهية، والقوانين الوضعية بين العمد والخطأ في الجناية على النفس البشرية، أو على ما دون النفس من أعضاء الجسم الإنساني.

وقد جاء الإسلام بشرعة القصاص في جناية العمد العدواني. أما في حالة الخطأ فقد أوجب الدية، وهي مقدار محدد من المال. فما مقدارها الشرعي، وهل من فرق فيه بين الرجل والمرأة؟ هذا موضوع بحثنا هذا.

إن القرآن العظيم قد أمر بأداء الدية في جناية الخطأ على النفس ولم يبين مقدارها، وذلك بقوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟. . .﴾.

وكالعادة في مجملات القرآن قد بين رسول الله ﷺ مقدار

الدية الواجبة تفصيلاً، كما ثبت أيضاً عنه ﷺ أن الدية يختلف مقدارها بين الرجل والمرأة. فما مقدار الدية؟

أولاً) ـ ديـة الرجل الحر المسلم عن النفس

ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قدّر دية الرجل الحر المسلم بمائة من الإبل متفاوتة الأسنان والأوصاف. وروى عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده، قال: كانت الديات على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار من الذهب، أو ثمانية آلاف درهم من الورِق (أي الفضة) أي بمعدل عشرة دراهم لكل دينار.

وروى ابن أبي شيبة عن عطاء أن رسول الله ﷺ وضَع الدية على الناس في أموالهم: «فوضع على أهل الإبل مائة بعير، وعلى أهل الشاء ألفي شاة من الغنم، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل البُرود (أي تجار الملابس) مائتي حُلّة». ومعروف أن الحلّة قطعتان: إزار ورداء.

وورد أيضاً من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه لما استُخلف عمر رضي الله عنه خطب في الناس فقال: إن الإبل قد غلت، ففرض الدية على أهل الورق والذهب (أي أهل الحواضر والتجارة) ألف دينار من الذهب، أو اثني عشر ألف درهم من الوَرِق (أي الفضة)، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وعلى أهل الحلل مائتي حلة. وهذا متّفِق مع رواية ابن أبي شيبة عن عطاء الآنفة الذكر سوى زيادة عمر رضي

الله عنه في مقدار الدنانير والدراهم بسبب غلاء الإبل في عهده وهبوط قيمة الدراهم بالنسبة إلى الذهب.

وقد فسر المحدّثون والفقهاء هذا التنويع فيما يؤدَّى من الأموال عن الدية بأنه إنما كان لتسهيل الأداء على المكلف. فالجاني من أهل البادية أهون عليه أداء الإبل، ومن أهل الفلاحة والزراعة أهون عليه أداء الغنم والبقر، ومن أهل الحواضر والتجارة أهون عليه أداء الدراهم والدنانير أو الحلل.

ثم اختلفت فقهاء المذاهب بعد ذلك في أن هذه الأنواع الستة التي وردت في السنة النبوية كلها أصول يؤدي منها المكلف ما يشاء، أو أن الأصل هو الإبل خاصةً، فما يؤدى من سواها يجب أن يعادل قيمة المائة منها، أو أن الأصل هو الدنانير والدراهم، لأنها هي الأثمان، فتكون هِي الأصل لتقويم ما سواها بها، أما سائر الأنواع الأخرى فهي سِلَع؟ كل ذلك لا يهمنا في موضوعنا هذا أن نخوض فيه، وإنما أشرنا إليه إشارة في الطريق إلى الجانب المقصود.

هذا، إجمالاً، ما يتعلق بدية الرجل الحر المسلم في الجناية على النفس.

ثانياً) ـ ديــة الرجل عما دون النفس:

إن الجناية على ما دون النفس من أجزاء الجسم الإنساني وأعضائه ذات صور كثيرة. ودية العضو تسمى أَرْشاً. وفي الأرش

الواجب عنها على الجاني تفصيل يطول شرحه بحسب نوع الجناية، وكونها شجّة من الشجاج (وهي الجروح التي تقع على رأس الإنسان، وتختلف أسماؤها ومقادير ديتها تبعاً لدرجة عمقها)، وكونها قَطْعاً أو تعطيلاً لعضو من أعضاء الجسم، وكون العضو فريداً في الجسم أو متكرراً فيه.

وبعض ذلك التفصيل في دية ما دون النفس وارد في السنة النبوية، وبعضه قرره الفقهاء من الصحابة فمن بعدهم بطريق الاجتهاد والقياس. وكل ذلك التفصيل الطويل في الصور الكثيرة لا محل له في نطاق موضوعنا هذا. ولكن لابد من عرض بعضه بإجمال في طريق الوصول إلى المحطة المقصودة في موضوعنا وهو دية المرأة:

ثبت في السنة النبوية بشأن جناية الخطأ على ما دون النفس آثار في دية الأعضاء. فقد ورد عن عمرو بن حزم عن أبيه في كتاب أرسله إليه رسول الله ﷺ، وفي آثار أخرى جاءت في السنة النبوية بشأن الديات: أن العضو الفريد في جسم الإنسان، كاللسان والأنف، فيه دية نفس كاملة، وأن العضو المزدوج كاليد والرِجْل والعين فيه نصف دية النفس، وأن في كل إصبع من أصابع اليدين عُشُرَ الدية: أي عَشْر من الإبل. وهذا قد تبناه جمهور المحدّثين والفقهاء **إجمالاً**. ونقول هنا «**إجمالاً**»، لأن هناك اختلافاتٍ فرعيةً اجتهادية في الآراء والفتاوى بسبب اختلاف

حالة العضو وموقعه ودرجة تأثيره وضرر فقده من جسم الإنسان: فحاجبا الرجل وثدياه ليسا كحاجبي المرأة وثدييها، والشفة السفلى أهم من العليا، ولسان الأخرس ليس كلسان الناطق، واليد الشلاء ليست كالسليمة، والإبهام من الأصابع ليس كالخنصر، وعين الأعور إذا فُقئت بخطأ ليست كإحدى عيني سواه، إلى غير ذلك من حالاتٍ وصورٍ كثيرة فاختلفت الآراء الاجتهادية في نسبة حصة بعض الأعضاء، أو بعض الحالات، من الدية الكاملة.

وكل تلك الحالات التفصيلية التي تناولها بعض فقهاء التابعين، ثم أئمة المذاهب الفقهية، لم يأت عنها في السنة النبوية شيء، فكان لابد فيها من الاجتهاد ومن اختلاف الآراء في بعضها.

وهذا كله بالنسبة إلى دية الرجال، فماذا عنه بالنسبة إلى المرأة؟ وهو الجانب المقصود بموضوعنا هذا.

ثالثاً) ـ ديــة المرأة

في موضوع دية المرأة تواجهنا أيضاً حالتان: (الأولى) دية نفسها إذا قتلت بخطأ، (والثانية) دية ما دون نفسها من الأعضاء وأجزاء البدن.

- **(الحالة الأولى)= دية المرأة عن النفس:**

إن جمهور الصحابة والتابعين وعلماء الأمة من أهل الحديث

والفقه مجمعون على أن دية المرأة إذا قُتلت بخطأ هي نصف دية الرجل.

ومستندهم جميعاً في ذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «دية المرأة نصف دية الرجل».

وقال ابن رشد في بداية المجتهد: إنهم اتفقوا في دية المرأة «أنها على النصف من دية الرجل في النفس فقط، واختلفوا فيما دون النفس».

أقول: وقد استقر هذا قاعدةً أساسية في باب الديات من كتب المذاهب الفقهية الأربعة: أن دية المرأة في النفس إذا قُتلت بخطأ هي نصف دية الرجل.

هذا، وقد أصبحت هذه القضية، أعني نقصان دية المرأة عن دية الرجل بقدر النصف في حكم الشريعة الإسلامية، تثير في عصرنا الحاضر نوعا من الحساسية في الأوساط التي ترفع شعار التقدمية، بعد أن أصبحت المرأة تزاحم الرجل بمنكب ضخم في مختلف المجالات والميادين: في الجامعات طالبةً وأستاذةً، وفي جميع الوظائف العامة في الدولة، وفي المحاماة القانونية أمام القضاء، وفي المجالس النيابية والوزارات، بل وفي رئاسة الحكومة، وفي رئاسة الدولة وكل ميدان آخر. وهنا يتساءلون: هل المرأة في نظر الإسلام نصف إنسان حتى تكون ديتها نصف دية الرجل، ونحن في القرن العشرين؟ وقد خَصصت المنظمات

الدولية عاماً خاصاً أسمته: عام المرأة، تقديراً لمكانتها وإنصافاً لها؟!

وهكذا يتجاهلون كل ما جاء به الإسلام من إنصافٍ للمرأة، ومن إحياءٍ لحقوقها التي كانت قبله مُماتة، ومن حِفاظ على كرامتها، وحمايةٍ لها، ويستنكرون أن تكون ديتها نصف دية الرجل!!

وبهذه المناسبة أذكر أنه: لما أراد الرئيس الباكستاني السيد ضياء الحق رحمه الله إصدار قانون للقصاص والديات وفقاً لأحكام الإسلام، ووضع مشروع القانون، وجاء فيه أن دية المرأة نصف دية الرجل، قام في وجهه فئات التقدميين من بعض وزرائه، ومن رجال القانون، والجامعيين، والقيادات النسائية. فاستدعاني مع الدكتور محمد معروف الدواليبي فذهبنا واجتمعنا بكل فئة منهم في يوم مستقل بهم، وتناقشنا في ضوء نصوص الشريعة، وواقع الحياة والمعقول، فاقتنعوا جميعاً بحكمة ما جاءت به الشريعة الإسلامية وبعدالتها في ذلك. وكانت القيادات النسائية نفسها في طليعة المقتنعين بعد أن أوضحنا لهم وأثبتنا النقاط التالية التي كانت غائبة عن أذهانهم:

ـ **النقطة الأولى)** ـ أن قضية الدية المالية ليست مشروعة في القتل الإجرامي المتعمَّد، إنما هي محصورة في قتل الخطأ الذي انتفت منه فكرة التعدي على الروح الإنسانية. وقد يكون الفاعل

المخطىء أكثر ألماً وأسفاً لما حصل منه دون قصد إجرامي. فقد تقتل الأم طفلها الوحيد إذا غلبها النوم وهو بجانبها ترضعه، فانقلبت عليه واختنق، ثم تقضي عمرها حزينة عليه.

- **النقطة الثانية)** - إن الدية الشرعية ليست عقوبة زاجرة، إنما هي تعويض عن الضرر المادي الذي لحق بآل القتيل، لأن المخطىء هو الأَوْلى بأن يتحمل هذا التعويض، ولو كان حَسَن النية. ومبدأ التعويض هذا تقوم عليه نظم العالم المتمدن أجمع، في كل ضرر في الأنفس أو الأموال نشأ من خطأ غير مقصود.

ومن قواعد هذا المبدأ ومسلَّماته: أن التعويض في كل فعل ضار يجب أن يكون بقدر الضرر المباشر الحاصل للمضرور. وانطلاقاً من هذا المبدأ، خلال مناقشاتنا في باكستان حول مشروع قانون القصاص والديات إذ ذاك، طرحنا على جميع الفئات السؤال التالي: هل في واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية في جميع البلاد حتى في أميريكا وأوروبة، **في الحالات العادية بوجه عام**، من الناحية المادية، يكون ضرر الأسرة بفقد ربها هو الضرر الأكبر، أو بفقد ربتها؟ فكان الجواب من جميع الفئات أن فقدان رب الأسرة هو الأعظم ضرراً عليها، حتى في البلاد التي يتساوى فيها الرجل والمرأة في جميع الحقوق والميادين. ذلك لأن النشاط العملي والاكتسابي من رب الأسرة، ومردودَه عليها يبقى هو الشيء الأساسيَّ وعمادَ الخيمة في حياة الأسرة.

قلنا لهم عندئذ: إن الإسلام قد قدّر بلسان رسوله ﷺ هذا التفاوت بالنصف والضعف، فجعل دية المرأة على النصف من دية الرجل فماذا في ذلك؟

فخطأ من يتوهمون أن في ذلك انتقاصاً من القيمة الإنسانية للمرأة إنما نشأ من تصورهم وتوهمهم أن الدية هي جزاء رادع لمجرم وهذا غلط وخروج بالدية عن طبيعتها وهدفها في قانون الشريعة الإسلامية، بل في جميع الشرائع الوضعية أيضاً. فمن أول شرائط الجريمة بمفهومها القانوني والاجتماعي: القصد الإجرامي. وإن الخطأ مفروضٌ في معناه عكسُ ذلك تماماً، وهو انتفاء القصد الإجرامي.

ـ النقطة الثالثة) ـ أن الميزان الصحيح لتقويم قيمة المرأة من الناحية الإنسانية إنما يتجلى فيما يرتبه النظام من عقوبة زاجرة على القصد الإجرامي في القتل العمد العدواني. وأن الإسلام قد سّوى في هذه الناحية بين الرجل والمرأة، حين أوجب أن يقتل الرجل بالمرأة قصاصاً كما تُقتل المرأة بالرجل. أما حالة الخطأ البريء، وما يجب فيه من تعويض عن الضرر المادي الحاصل منه، فليست هي ميزان القيمة الإنسانية.

على أنه، نظراً إلى أن الخطأ في العادة غالباً ما يلابسه شيء من قلة الاحتراس والاحتياط، ولو انتفى منه القصد الإجرامي،

شَرع الإسلام، إلى جانب الدية في القتل الخطأ، كَفارة ذات مشقة لتكون تطهيراً دينياً للمخطىء، ولتشدّ انتباهه ويقظته أكثر إلى جانب الحيطة والحذر.

ـ(الحالة الثانية)= دية المرأة عما دون النفس، أي الأعضاء:

رأينا فيما سلف من الكلام أن أئمة العلم قد اتفقوا على أن دية النفس للمرأة هي على النصف من دية الرجل. أما في دية المرأة عما دون النفس من الأعضاء وأجزاء البدن فقد اختلفوا. ذلك لأنه قد جاء في دية ما دون النفس من المرأة حديث خاص عن رسول الله ﷺ هو قوله: «عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديته» وفي رواية عند البيهقي: «فما زاد فعلى النصف» أي ما زاد عن ثلث دية الرجل. رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرجه النسائي والدارقطني، وصححه ابن خزيمة. وهو مروي أيضاً عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت، وعن عروة بن الزبير، وعمر بن عبد العزيز. وجاء في تكملة مجموع النووي للمطيعي أنه قد رواه أيضاً نافع عن ابن عمر.

والعقل في اللغة الدية، يقال: عَقَله، إذا أدّى ديته، لأنها تَعقِل، أي تحجز عن الثأر والانتقام.

وقد انقسم علماء السلف وفقهاء المذاهب تجاه هذا الحديث إلى فريقين:

الفريق الأول) ـ أخذ بهذا الحديث، وفسّره بأن دية المرأة فيما

دون النفس تتساوى وديةَ الرجل إلى الثلث من دية النفس الكاملة، فإذا زادت رُدت إلى النصف من دية أعضاء الرجل لو كانت الجناية واقعة عليه. وبهذا أخذ سعيد بن المسيِّب، ومن فقهاء المذاهب مالك والشافعي في القديم، وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم.

وقد مثّلوا جميعاً في تطبيقه بما إذا قُطعت بخطإٍ إصبع واحدة من يد المرأة فديتها عشر من الإبل كما تقدم. فإذا قطعت لها ثلاث أصابع فديتها ثلاثون كدية أصابع الرجل. أما إذا قطعت لها أربع أصابع فديتها جميعاً عشرون لأنها لما جاوزت الثلث وجب ردها إلى النصف من دية أصابع الرجل، ودية أربع أصابع منه أربعون من الإبل، فيكون نصفها للمرأة وهو عشرون.

وواضح أن هذا في منتهى الغرابة!! وبه صرحت كتبهم المذهبية على أنه هو السنّة النبوية. (ينظر بداية المجتهد من الفقه العام، والشرح الصغير وغيره من كتب المالكية، والمغنى وسواه من كتب الحنابلة، في أبواب الديات).

وفي هذا المقام تروى مناقشة طريفة بن سعيد بن المُسيّب وربيعة بن أبي عبد الرحمن، رواها مالك رضي الله عنه في الموطأ، ونقلها ابن رشد في بداية المجتهد كما نقلتها كتب التراجم. فقد جاء في كتاب العُقول ـ وهي الديات ـ من الموطأ تحت عنوان: (ما جاء في عقل الأصابع) ما يلي:

«عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه قال: سألت سعيد بن المسيّب: كم في أصبع المرأة؟ فقال: عَشْر من الإبل. فقلت: كم في أصبعين؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: كم في ثلاث؟ فقال: ثلاثون من الإبل. فقلت: كم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: أحين عظُم جرحها، واشتدت مصيبتها، نقص عقلها؟!! (أي ديتها) فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت: بل عالم متثبت، أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي السُّنّة يا ابن أخي».

أقول: سنرى قريباً تعليق الإمام الشافعي على قول سعيد: هي السنة.

ويتجلى من هذه القصة مدى الغرابة التي تبدو في رأي هذا الفريق الأول من أئمة العلم في هذا الموضوع. فكيف يمكن أن يفهم أن تكون دية ثلاث أصابع ثلاثين من الإبل، ودية أربع أصابع عشرين؟! فهذه الغرابة والتناقض في الحكم كان لهما تأثير واضح في موقف الفريق الثاني من هذا الحديث.

الفريق الثاني) ـ فالفريق الثاني من أئمة الفقه رأوا في حديث عمرو بن شعيب هذا حكماً غريباً مبايناً للمعقول، فإن زيادة ضرر الجناية تقتضي زيادة التعويض فيها لا خفضه، فالتمسوا المخرج من هذا الإشكال فوجدوه في حديث معاذ رضي الله عنه عن دية المرأة أنها نصف دية الرجل، فرأوا أنه عام يشمل دية النفس فما دونها، أو أنه يتناول دية نفس المرأة بلفظه، ودية ما دون نفسها

بطريق القياس. ورأوه بذلك معارضاً لحديث عمرو بن شعيب الذي أوجب التساوي في الدية إلى حد الثلث، فإن زاد على الثلث ينصّف وما أدى إليه تطبيقه من حكم غريب، فتركوه وأخذوا بحديث معاذ، وعمموه على دية النفس وما دونها. وبهذا أيضاً أخذ عمر وعلي رضي الله عنهما.

وبهذا النظر أخذ أبو حنيفة، وبه أيضاً أخذ الشافعي في مذهبه الجديد، حيث رجع عن رأيه في القديم الذي كان فيه مع الفريق الأول.

وفي هذا المقام يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه معللاً رجوعه عن رأيه القديم (فيما أخرجه عنه البيهقي، وفيما رواه عنه صاحب التلخيص) مانصه: «إن قول سعيد: إنه من السنّة يشبه أن يكون معناه أنه وارد عن النبي ﷺ، أو عن عامة من أصحابه.. ثم قال: وكان مالك أيضاً يذكر أنه السنة، وكنت أتابعه عليه وفي نفسي منه شيء. ثم علمت أنه يريد أنه سنة أهل المدينة، فرجعت عنه، والقياس أولى بنا في ذلك».

انتهى كلام الشافعي في تعليل رجوعه عن رأيه القديم.

ولنتأمل في قول الشافعي رضي الله عنه: «كنت أتابعه عليه وفي نفسي منه شيء»، فإنه يشير إلى الغرابة الكبيرة في رأي الفريق الأول، والنتيجةِ العجيبة التي أداهم إليها في دية أصابع المرأة ونحوها من الجراحات.

الفهـم الصحيح لحـديث عمرو بن شعيب

إن حديث عمرو بن شعيب، الذي تضمن مساواة دية المرأة لدية الرجل حتى تبلغ الثلث من ديته، لم يكن بظاهره يثير مشكلةً أو استغراباً لولا الأمثلة التطبيقية التي أوردها من أخذوا به في دية أصابع المرأة.

وإنني منذ دراستي الشرعية الأولى، التي كان شأننا فيها التلقي عن شيوخنا والحفظ دون مناقشة، كنت أستشكل في نفسي جواب ابن المسيب لربيعة بن أبي عبد الرحمن أن دية ثلاث أصابع من يد المرأة ثلاثون من الإبل، ودية أربع أصابع عشرون! وكنت ألوك ذلك في فكري فلا أُسيغه، ثم تعتريني خشيةٌ من قوله! إنه السنّة، فاصرف فكري عن الموضوع.

ولما جاءتني دعوة الرئيس الباكستاني السيد ضياء الحق رحمه الله، لمناقشة مشروع قانون القصاص والديات مع الفئات المعارضة له، عدت إلى مراجعي قبل السفر، ومرت بي من جديد قصة سعيد بن المسيب مع ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وعاد فكري يشتغل، وتساءلت: بماذا أجيب المعترضين هناك، إذا طرحوا علي الإشكال كما طرحه ربيعة على سعيد؟ فنحن يكفينا أن يقال لنا: إنها السنّة النبوية حتى نطأطيء رؤوسنا لها. ولكن المعارضين هناك لا تنحني رؤوسهم إلا لما يقنع.

وإني لكذلك إذا بفكرة مفاجئة تنقدح في ذهني، فيبدو لي في

هذا الحديث النبوي الجليل معنى غير ما بينه السلف الأوائل رضي الله عنهم أجمعين، وأيقنت من فوري أنه هو الفهم الصحيح لهذا الحديث، وبه تتجلى حكمةٌ ووجاهة، بدلاً من المشكلة التناقضية التي تبدو في ذلك المعنى الأول والتمثيل الذي رافق روايته، وأوحى بأنه هو المعنى الوحيد.

فالفكرة التي لاحت لي في معنى هذا الحديث هي أن الدية فيما دون النفس يتساوى فيها الرجال والنساء إلى حد الثلث من دية النفس الكاملة للرجل، فتكون دية المرأة كدية الرجل. فإذا كانت جناية الخطأ تزيد ديتها عن ثلث دية النفس، فعندئذ تُنصَّف دية المرأة في القسم الزائد فقط، ولا يسري التنصيف على الثلث الأول الذي وجب فيه التساوي بين الرجل والمرأة؟ أي ان التنصيف عندما تبلغ أو تتجاوز الدية الجزئية ثلث الدية الكاملة عن النفس لا ينبغي أن يطبق بمفعول رجعي على الثلث الأول، فينقضَ التساوي الذي أوجبه الحديث النبوي فيه، إذ ليس في الحديث ما يدل على هذا المفعول الرجعي، وإنما أوحى به تفسير الرواة الأول وتمثيلهم التطبيقي!!

وعندئذ شعرت كأنما أُزيحت من أمام عينيّ ستارة كانت تحجب عني الرؤية، واطمأنّت نفسي لهذا الفهم وحمدت الله تعالى عليه.

وفي ضوء هذا المعنى نقول: إن دية الإصبع الواحدة للمرأة

عشر من الإبل، كإصبع الرجال. ودية ثلاث أصابع ثلاثون من الإبل كذلك للرجل والمرأة. أما دية أربع أصابع فللرجل أربعون من الإبل، وللمرأة خمس وثلاثون، لا عشرون. وهكذا. . .

فدية ما بعد الأصابع الثلاث هي التي تنصّف. أما دية الثلاث فتبقى متساوية.

وبهذا الفهم لمعنى الحديث تظهر الحكمة في تساوي دية الجراحات بين المرأة والرجل إلى حد ثلث دية النفس الكاملة، وحكمة تنصيف ما زاد عن ذلك، لأن الدية تعويض عن الضرر كما سلف بيانه، فإن أثر الضرر في انعكاساته على حياة المجني عليه ونشاطه الاكتسابي لا يختلف بين الرجل والمرأة في الحدود الصغرى كالظفر والأصبع، وإنما يتفاوت بينهما في الحدود الكبرى.

ملاحظـــة:

على أن هذا الفهم في ترتيب دية أصابع المرأة يجب تقييده بقيد ضروري يفرضه العقل أيضاً لانسجام الأحكام دون تناقض، وهو أن لا تتجاوز دية أصابع المرأة دية نفسها الكاملة. ذلك لأن كثرة عدد الأصابع يمكن معه في بعض الحالات، وبهذا الفهم الجديد، أن تتجاوز دية أصابع المرأة دية نفسها التي هي نصف دية الرجل.

فمثلاً: لو قطع تسع أصابع من يدي المرأة بطريق الخطأ فإن

ديتها، بحسب هذا الفهم الجديد ستكون كمايلي:

١ ـ ثلاثون من الإبل عن الأصابع الثلاث الأولى (عن كل واحدة عشر كالرجال).

٢ ـ ثلاثون أخرى من الإبل عن الأصابع الست الأخرى تنصيفاً لدية الرجال فيكون المجموع عن أصابعها التسع ستين من الإبل، بينما دية نفسها كلها خمسون فلا يعقل أن تتجاوز دية الأصابع كلها دية النفس الكاملة.

فلذا يجب أن يقيَّد ذلك بأن لا تتجاوز دية أصابع المرأة بهذا الترتيب دية نفسها الكاملة. فإذا تجاوزتها توقفت عند حد دية النفس.

وأخيراً وأنا أكتب مبيضة هذا البحث، خطر لي أن أرجع إلى الإمام الشوكاني في كتابه العظيم (نيل الأوطار) لأرى ما فيه حول هذا الموضوع، وأستعين بما ينقله ويستقصيه، ولم أكن راجعته فيما راجعت قبلاً لأنه لم يكن عندي، فإذا بي أجده قد سبقني رحمه الله إلى هذا الفهم الجديد في حديث عمرو بن شعيب، وانتقد الفهم التقليدي السابق، ووجدته يقول عن دية المرأة مانصه بالحرف:

> «لا يدل حديث عمرو بن شعيب إلا على أن أرشها في الثلث فما دون مثل أرش الرجل. وليس في ذلك دليل على أنها إذا حصلت المجاوزة للثلث لزم

تنصيف ما لم يجاوز الثلث. فالأولى أن يحكم في الجنايات المتعددة بمثل أرش الرجل في الثلث فما دون. وبعد المجاوزة يحكم بتنصيف الزائد على الثلث فقط، لئلا يقتحم الإنسان في مضيق مخالف للعدل والعقل والقياس بلا حجّة نيّرة» (نيل الأوطار ج٧ ص/٢٢٦) فأثلج صدري هذا الكلام منه، وقويت ثقتي بما فهمته، وزادت مكانة الشوكاني رحمه الله في نفسي (وهو يعتبر من المعاصرين لقرب عهده منا) وردّدت المثل السائر: «كم ترك الأول للآخر؟» وأنشدت قول القائل:

قل لمن لا يرى المعاصر شيئاً ويرى للمقدَّم التقديما
إن ذاك القديم كان حديثاً وسيغدو هذا الحديث قديماً

ورضي الله عن الإمام مالك الذي لم يرض أن يرسل الخليفة العباسي المنصور كتابه «الموطّأ» (وهو الذي كلفه وضعه) إلى الأمصار، ويُلزم القضاةَ أن يحكموا بما فيه، توحيداً للحكم القضائي، بل قال له مالك رضي الله عنه: «إن أصحاب رسول الله ﷺ قد تفرقوا في الأمصار، وعند كل فهم وعلم».

ورضي الله عن الإمام مالك تكراراً وتكراراً، لكلمته الخالدة التي أطلقها تدوي في أسماع الأجيال حين قال: «إن كل واحد

يرُدّ ويُردّ عليه إلا صاحب هذا القبر» مشيراً إلى قبر رسول الله عليه الصلاة والسلام.

هذا، وقد ناقشني أحد العلماء الأفاضل منتقدا قولي بأن الدية في جناية الخطأ هي مجرد تعويض عن الضرر الذي ألحقه الجاني بالضحية وأسرته، وليست عقوبة، واحتج بأن الدية تفرض شرعاً على عاقلة الجاني.

فأجبته بأن هذا حجة لي حاسمة، وليس دليلاً على أنها عقوبة. ذلك لأن العقوبات في الإسلام تخضع لقاعدة عامة خالدة قررها القرآن الحكيم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾. فلو كانت الدية عقوبة لما جاز فرضها على عاقلة الجاني، وإلا صدق عليها قول شيخنا أبي الطيب المتنبي:

وجُـرمٍ جَـرّه سفهـاء قـوم ... وحلَّ بغير جارمه العذاب!!

ولكن لما كانت الدية تعويضاً عن الضرر الذي ألحقه الجاني المخطىء غير المتعمد بغيره، وكانت الدية قد تبهظه، وهو بريء النية في خطئه ليس لديه قصد إلى الإجرام العدواني، كان مستحقاً للمعاونة على مصيبته، فجعلت على عاقلته معاونة له فيها. ولذلك أعلن الرسول ﷺ: **إن العواقل لا تعقل العمد** لأن المتعدي المتعمد بالقتل قد رتب الإسلام له القصاص عقوبة زاجرة رادعة، وليس الدية.

والحمد لله أولاً وآخراً على ما وفق وهدى، وصلى الله على سيدنا محمد رسول الهدى وإمام الاقتدا، وعلى آله وصحبه وسلم.

الرياض في رمضان المبارك
عام/ ١٤١٣هـ

● ● ●

(٣)

حول جواز إخراج صدقة الفطر بقيمتها من النقود

كان هذا في نظري من الأمور التي لا يعقل أو لا يجوز أن يكون فيها خلاف بين أهل العلم.

ولكن الخلاف الذي نشأ حولها على أيدي أتباع المذاهب من المتأخرين كان من الشدة إلى درجة تذهل العقول.

ثبت عن النبي ﷺ أنه أخرج وأمر بأن يخرج من كان مقتدراً زكاة عن فطره في آخر رمضان (بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العيد) مقدارها عن نفسه وعن كل فرد تحت ولايته ومؤونته صاع من البر (القمح)، أو نصف صاع منه بحسب اختلاف الرواية، أو صاع من الشعير أو من التمر أو الزبيب أو الأقط[١] وذلك معونة للفقراء بمناسبة عيد الفطر عقب شهر الصيام.

---

(١) الأَقِط: بوزن كَتِف، وهو لبن محمض يجفف حتى يستحجر، ثم يطبخ أو يطبَخ به (كما في المعجم الوسيط).

وروى أنه عليه الصلاة والسلام قال: (**أغنوهم في هذا اليوم**). ولم ينقل في ذلك خلاف يعرف في الصدر الأول من الإسلام بين الصحابة والتابعين، فكان الناس يخرجون زكاة فطرهم مما يتيسر لهم من هذه الأموال الغذائية الخمسة سوىٰ ما نقل من اختلافهم بالنسبة إلى البر (القمح) بسبب اختلاف الرواية فيه: هل يخرج منه نصف صاع أوصاعاً كاملاً كالشعير.

وواضح جداً من قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «أغنوهم في هذا اليوم»، أن المقصود الأساسي من هذه العبادة المالية هو إغناء الفقير في هذا اليوم، يوم الفرحة والسرور، وليس المقصود نوعاً أو أنواعاً معينة بذاتها من الأموال، بدليل أنه عليه السلام جمع بين خمسة أنواع من الأطعمة الميسورة للناس في ذلك الوقت مختلفة الوظائف: فمنها غذاء أساسي لسد الجوع، ومنها ما هو للتحلية والتسلية في يوم الفرحة كالزبيب.

ثمّ ما أن نشأت المذاهب الفقهية وتكونت حولها الاتباع حتى بدأ الترف العلمي يذر قرنه، ويمسك بنقاط فرعية في الموضوع يقف عندها ويتشدد فيها ويربط بها أصل العبادة بتأويل يتمسك به ولا يرى وجهاً لخلافه، وينسى حكمة الشارع من الأحكام، وينسى التمييز بين الوسائل والغايات، بل يعطي الوسائل غير المقصودة بالذات أكثر مما يعطي الغايات الشرعية الثابتة من الأهمية، غلواً وتشدداً في الدين!!

فوجد من قال من أهل المذاهب: لا يجوز أن يخرج زكاة الفطر إلاّ من هذه الأرزاق الخمسة عيناً، ولا يصح منه إعطاء الفقراء قيمتها من الدراهم والدنانير.

وحجتهم في ذلك أن هذا هو الذي ورد في السنة النبوية، وأن زكاة الفطر من العبادات، وأن الأصل في العبادات التوقيف وعدم التعليل، فيجب الوقوف عند حدود النص ولا يجري فيها القياس والإستحسان والإستصلاح. وقد كانت الدراهم والدنانير موجودة وقت التشريع ولم يذكرهما النبي ﷺ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة أنه أخرجها بالدراهم أو الدنانير، ولو أنه حصل لنقل. لذلك لا تصح زكاة الفطر في نظرهم إلاّ من هذه الأعيان.

والجواب عن هذه الحجة واضح للمتأمل: هو أن زكاة الفطر من أصلها هي معقولة المعنى مثل زكاة الأموال التي هي مؤونة وتكليف مالي اجتمالي لمصلحة الفقراء الذين يجب أن ينهض بهم الأغنياء، فلا يكون المجتمع الإسلامي قسمين لا وسط بينهما: قسم الأغنياء المتخومين، وقسم الفقراء المحرومين.

فتشريع زكاة الفطر وزكاة الأموال معقول المعنى، ويجب عند الاشتباه النظر إلى ما هو أنفع للفقير أو أيسر على المكلف، وليس مثل عدد ركعات الصلوات توقيفياً محضاً لا دخل للعقل فيه. بل الفارق بينه وبين عدد الركعات فارق عظيم.

ألا ترى أن تحديد المقادير في زكاة الفطر بإجماع المذاهب

إنما هو تحديد للحد الأدنى الذي لا يصح أقل منه، ولو زاد المكلف فيه فأعطى أكثر منه فله فضل ثواب، بينما لو زاد المصلي في ركعات فريضة الصلاة لا يجوز له ذلك ولا يقبل منه.

على أن زكاة الفطر قد جاء في الحديث النبوي نفسه تعليلها معها، فقد بيّن النبي ﷺ حكمتها وغايتها وسبب إيجابها حين قال: «**أغنوهم في هذا اليوم**» وأصل الإغناء يكون بالنقود التي تصلح لجلب جميع الحاجات من أغذية وغيرها.

وأما أن النبي ﷺ صلوات الله وسلامه عليه لم يذكر الدنانير والدراهم في زكاة الفطر، ولم ينقل عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم أنه أخرج بها، فذلك سببه أنها كانت قليلة في ذلك الوقت لا يتوافر منها إلاّ القليل لدى القليل من الناس، ومعظم أموالهم التي كانوا يتداولونها ويتبادلون بها كأنها نقود قد كانت هذه الأنواع الغذائية التي وردت في حديث زكاة الفطر، وأنواع الأنعام لدى أهل البوادي من الإبل والغنم والبقر.

والله سبحانه وتعالى لم يتعبدنا بشيء من أنواع الأموال أو الأغذية على سبيل التعيين والتخصيص، تحت طائلة البطلان لو قدمنا في الواجبات المالية غيرها، وإنما تعبدنا بالمالية المطلقة، وبمقادير محددة منها، لأنها هي ذات الاعتبار الثابت لدى جميع البشر، وفي جميع الأزمنة. فربح التاجر وخسارته مثلاً لا يرتبطان بنوعٍ معين من أمواله إذا زاد أو نقص، وإنما يرتبطان بمجموع ما عنده من أنواع المال ذات القيمة أياً كانت.

إن زكاة الأموال، وهي أعظم عبادة مالية في تكاليف الإسلام، مع أن الله تعالى قال فيها: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا...﴾ مما يشعر ظاهره أنها يجب أن تؤخذ من عين المال المراد تزكيته، يصح بالإجماع أن يخرج الإنسان ما يعادل قيمتها من النقود، بل من أي مال آخر لديه، لأن مقصود الزكاة أن يتخلى المكلف عن قدر من ثروته محدد إلى الفقراء كيلا يبقى المجتمع الإسلامي ـ كما سبقه بيانه ـ متكوناً من متخومين ومحرومين. وأفضل ما يتخلى عنه المكلف من ثروته لمصلحة الفقراء هو النقود التي يستطيع بها الفقير وفاء جميع حاجاته وتحصيلها بكل يسر، بينما لو اجتمع لديه مجموعة من الأرزاق بأعيانها لا يستطيع أن يستفيد منها ما يستفيد من النقود. على أن المزكي لو أراد أن يخرج زكاته من أعيان المال الذي عنده لكان مقبولاً منه لأنه قد يكون هو الأيسر عليه، وأن سياسة الإسلام التيسير على المكلف.

يقول الأستاذ الكبير العلامة الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه القيّم: (كيف نتعامل مع السنة النبوية) مانصه:

«**السنة بين اللفظ والروح أو بين الظواهر والمقاصد**:

أن التمسك بحرفية السنة أحياناً لا يكون تنفيذاً لروح السنة ومقصودها بل يكون مضاداً لها، وإن كان ظاهره التمسك بها.

خذ مثلاً تشدد الذين يرفضون كل الرفض ولا يجيزون إخراج

زكاة الفطر بقيمتها نقداً، كما يجيزه أبو حنيفة وأصحابه، وهو قول عمر بن عبد العزيز وغيره من فقهاء السلف.

وحجـــة هؤلاء المتشددين:

أن النبي ﷺ أوجبها في أصناف معينة من الطعام: التمر والزبيب والقمح والشعير، فعلينا أن نقف عند ما حدده رسول الله ﷺ. ولا نعارض السنة بالرأي.

ولو تأمل هؤلاء الإخوة في الأمر كما ينبغي لوجدوا أنهم خالفوا النبي ﷺ في الحقيقة وإن اتبعوه في الظاهر. أقصد أنهم عنوا بجسم السنة وأهملوا روحها.

فالرسول ﷺ راعى ظروف البيئة والزمن، فأوجب زكاة الفطر مما في أيدي الناس من الأطعمة، وكان ذلك أيسر على المعطي وأنفع للآخذ.

فقد كانت النقود عزيزة عند العرب، وخصوصاً أهل البوادي، وكان إخراج الطعام ميسورا لهم، والمساكين محتاجون إليه، لهذا فرض الصدقة من الميسور لهم.

حتى إنه رخص في إخراج (الأقط) ـ وهو اللبن المجفف المنزوع زبده ـ لمن كان عنده وسهل عليه. مثل أصحاب الإبل والغنم والبقر من أهل البادية.

فإذا تغيّر الحال، وأصبحت النقود متوافرة، والأطعمة غير

متوافرة، أو أصبح الفقير غير محتاج إليها في العيد، بل محتاجاً إلى أشياء أخرى لنفسه أو لعياله، كان إخراج القيمة نقداً هو الأيسر على المعطي، والأنفع للآخذ. وكان هذا عملاً بروح التوجيه النبوي، ومقصوده» ا.هـ ص/ ١٣٨.

لقد آل تشدد هؤلاء المتشددين تشدداً في غير محله، حيث يطبق رأيهم، إلى أن تنعكس الآية بالنسبة إلى الفقراء فيقعوا هم في الخسار وينالهم الضرر من جراء هذا التشدد!!

فقد سمعت، ثمّ رأيت بنفسي أن الرجل يأتي عندهم إلى السوق في آخر رمضان، فيشتري القمح والشعير والتمر بمقدار ما عليه من زكاة الفطر، ويأخذه إلى الفقراء القاعدين في زاوية من السوق فيعطيهم إياه، وقد يكونون محترفين، وما إن يذهب حتى يقوم هؤلاء إلى البائع نفسه فيبيعونه ما أخذوا بثمن أدنى مما باع به الرجل الذي اشتراه من عنده، لأن الفقير الذي أخذ هذه الأرزاق ليس محتاجاً إليها، بل هو محتاج إلى النقود، فتعود النتيجة عليه بالخسارة. ولو دفع المزكي قيمتها مباشرة إليه لحصل على نقود أكثر. وقد نشرت جريدة (المسلمون) التي تصدرها مؤسسة جريد الشرق الأوسط قبل عامين مقالاً ضافياً عن هذا الموضوع في صفحة كاملة منها، وفيها صور شمسية للسوق والبائع والمزكي والفقراء الذين أعطاهم، وصورتهم وهم يعيدون بيع ما أعطاهم إلى بائعه، فكانت صوراً تمثل عبثاً من العبث

الغريب ولا تمثل عبادة حكيمة من عبادات الإسلام!! وقد نص الإمام الشاطبي في موافقاته على أنه: «لا عبث في الشريعة».

وحدثني صديق عزيز ثقة من العلماء الأفاضل أن أناساً مقيمين في أوربة، وجاء عليهم رمضان، فكتبوا إلى أحد كبار العلماء يسألونه عن زكاة الفطر، فأفتاهم بأن عليهم أن يخرجوا عن كل شخص كبير أو صغير صاعاً من قمح أو من شعير أو تمر أو من زبيب. فكتبوا إليه ثانية قائلين: يا مولانا إننا في أوربة ولا نجد من يبيعنا قمحاً وشعيراً، ولو استطعنا أن نجد هذه الأنواع في السوق (السوبر ماركت) لما وجدنا من الأشخاص الفقراء من يأخذها منا لأنه لا يستفيد منها، إذ لا يستطيع طحنها ولا خبزها. أفلا يمكن أن نعطي الفقراء قيمتها من النقود؟ فأجابهم: لا يجوز إلاّ أن يعطوهم منها أعياناً. فكتبوا إلى هذا الصديق الذي حدثني بما كان، راجين منه حلاً للمشكلة يمكنهم تنفيذه. فذهب بنفسه إلى من أفتاهم وناقشه في الموضوع، فأصرّ على فتواه مؤكداً أنه لا يقبل شرعاً منهم غير ذلك. فقال له صديقنا المذكور: إن مذهب أبي حنيفة أن إخراج القيمة من النقود أفضل لأنه أنفع للفقير وأقضى لحوائجه وحاجات عياله. فأجابه: إن مذهب أبي حنيفة باطل!!

يقول الإمام القاضي أبو بكر بن العربي صاحب كتاب: (أحكام القرآن) في كتابه: (الأحكام الصغرى) في كلامه على آية

الوضوء (ج١ص/ ٣١٠) مانصه: «فلو غسل المتوضىء رأسه بدلاً عن مسحه لأجزأه، لأنه أتى بالمسح وزيادة. وقيل لا يجزىء عملاً بظاهر اللفظ!!

وجـوابه: **إن العمل بظواهر الألفاظ مبطل للشرع**. وقد ذم الله من اتبع الظاهر فقال: يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا..».

وقال أيضاً رحمه الله في الصفحة / ٣٢٤/ من الجزء الأول نفسه مانصه في حكم الحرابة:

«قال القاضي أبو بكر: كنت أيام توليت القضاء رُفع إلي قوم خرجوا محاربين على رفقةٍ فأخذوا منهم امرأة، واحتملوها. فأُخذوا وجيء بهم ـ فسألت من كان ابتلاني به الله من المفتين، فقالوا: ليسوا بمحاربين، لأن الحرابة إنما تكون في الأموال، لا في الفروج!! فقلت لهم: ألم تعلموا أن الحرابة في الفروج أقبح منها في الأموال، وأن المرء يرضى بتلف ماله دون فعل فاحشة بزوجه أو بنته..».

أقول:

إن من يدفع قيمة صدقة الفطر من النقود للفقير يكون قد أعطاه عملياً أياً من الأطعمة الواردة في الحديث، مع **زيادة** وهي فرصة اختيار ما يشاء من تلك الأطعمة، أو اختيار سواها من حاجاته التي هي في نظره أهم.

وبذلك يكون معطي القيمة من النقود قد أدى الواجب،

وأحسن بالزيادة، فكيف يقال: إن هذا غير جائز؟!

هذا، وقد نقل العلامة المرداوي من الحنابلة في كتابه (الإنصاف) إن جواز إخراج القيمة من النقود هو رواية مخرَّجة عن الإمام أحمد نفسه.

تناقض هؤلاء المتشددين:

في هذا العصر وجد هؤلاء المتشددون أنفسهم أمام مشكلة بالنسبة إلى القمح والشعير اللذين هما العنصر الغذائي الرئيسي بين الأنواع الخمسة الواردة في الحديث النبوي.

ذلك أنه في هذا العصر قد تبدلت وسائل حياة الناس تبدلاً عظيماً بسبب الإبتكارات المذهلة التي ظهرت خلال هذا القرن، ويسرت العسير وأحدثت الكثير مما لم يكن ممكناً في أوائل هذا القرن.

فاليوم في المدن لم يعد أحد يتموّن القمح أو الشعير ويطحن في بيته ويخبز، بل كل أسرة تشتري خبزها وبرغلها جاهزاً من السوق، وتختار من أنواعه المتعددة ما تشاء. وهكذا غابت الرحى السوداء المتنقلة من البيوت بعد أن ظلت الرحى القرون الطوال من أساسيات كل بيت، ولم يبق لها وجود إلا في حياة البوادي والقبائل الرحلّ. فماذا يفعل اليوم الفقير بصاع القمح أو الشعير، وكيف يطحنه ويخبزه؟

هنا تنبه المتشددون في زكاة الفطر فأفتوا بإضافة الرز إلى الأصناف الخمسة التي وردت في الحديث النبوي، وهنا سقطوا في التناقض!! فإن حجتهم الوحيدة في الاقتصار على الأصناف الخمسة، كما سبق بيانه، إنما هي أن زكاة الفطر عبادة، وأن العبادات مبنية على التوقف ولا يجري فيها التعليل والقياس. فكيف ساغ لهم أن يفتوا في هذا العصر بإدخال الرز مع أنه لم يرد بين الأصناف الواردة في الحديث؟

إنّ أي حجة أو مسوغ يلتمسونه لإدخال الرز هي نفسها حجة لإدخال النقود التي تجلب للفقير الأنواع الخمسة ذاتها والرز وغيره أيضاً مما يكون في بعض البلاد هو النوع الأساسي في غذائهم. ففي بعض بلاد أفريقية اليوم يعتبر الموز هو خبزهم ورزهم، ويجففونه ويتمونونه، كما يتموّن غيرهم القمح والشعير.

خاتمة:

لا أحب أن أطيل أكثر من ذلك في هذا الموضوع، فقد كتب فيه غيري وأغنى جزاهم الله خيراً، وإنما أردت أنا أن أتناول الموضوع من زاوية معينة، هي دور العقل والفقه في فهم الحديث النبوي بين شواهد أخرى وموضوعات تناولتها تحت هذا العنوان.

وأهم ما كتب في هذا الموضوع باقلام الأفاضل العصريين، بياناً لجواز إخراج زكاة الفطر بالنقود، بل تفضيله، كما هو

مذهب أبي حنيفة وبعض التابعين:

(١) كتاب: **تحقيق الآمال، في إخراج زكاة الفطر بالمال.**

للإمام الحافظ المحدث أبي الفيض الشيخ أحمد بن محمد بن الصديق الغماري الحسني المتوفى سنة / ١٣٨٠/ هـ، والغماري (بضم الغين المعجمة) نسبة إلى قبيلة غمارة بالمغرب وهو كتاب مستوف خاص بالموضوع أحاط به من كل أطرافه، وأيده بالأدلة والنقول. ويريد بكلمة (المال) في عنوان الكتاب: النقود.

(٢) كتاب: **كيف نتعامل مع السنة النبوية،**

للدكتور العلامة الاستاذ يوسف القرضاوي، وهو كتاب جليل عظيم الفائدة، خصص فيه ثلاث صفحات لهذا الموضوع، وقد نقلت صفحة منه في بحثي هذا.

وقبل أن ألقي بالقلم ألقي بهذا التساؤل:

إذا كان مثل هذا التشدد صحيحاً في مثل هذا الموضوع الذي لا يمثل غاية وهدفاً من أهداف الشريعة العامة في إصلاح الحياة البشرية، فكيف نوفقه مع ما يجب أن نعتقده في شريعة الإسلام، (ونخرج من الدين إن لم نعتقده)، وهو أن الشريعة بمقتضى أنها آخر شرائع الله إلى البشر، صالحة لكل زمان ومكان إلى يوم الدين؟!

أيها الأخوة الكرام من العلماء الأفاضل: أعيدوا النظر في

فتواكم هذه، وثقوا أن في الأمة أناساً سواكم آتاهم الله علماً كما آتاكم، وأنهم يتقون الله ويخشونه مثلكم،و أن لهم آراء مبنية على علم وتقوى وحسن نظر شرعي جديرة بالاعتبار.

أسأل الله تعالى الهداية إلى سواء السبيل، وأن يبصرنا في شريعتنا بالبصيرة المنيرة التي تجنبنا التضييق والتساهل، فإن التضييق تشويه، والتساهل تضييع، وأن يرزقنا التقوى، فإنها الحفاظ لميزان الاعتدال، إنه سميع مجيب.

وصلى الله على سيدنا محمد عبد الله ورسوله إلى العالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبع سنتهم الصحيحة، واهتدى بهداهم.

• • •

(٤)
حول إثبات الهلال بالحساب الفلكي في هذا العصر

سبق لي أن كتبت وحاضرت تحت هذا الإطار العام: (العقل والفقه في فهم الحديث النبوي) في حلقات:

واليوم أكتب وأقدم هذه الحلقة الرابعة تحت هذا الإطار العام نفسه حول إهلال الأهلة وجواز إثباتها وتحديد مواعيدها بالحساب الفلكي في عصرنا هذا، لثبوت ما يترتب عليها من تكاليف شرعية، كبدء الصيام والفطر وغيرهما من الأحكام الديانية والقضائية. فهل يجوز في هذا العصر اعتماد الحساب الفلكي في حلول الشهر القمري الذي ربط به التكليف الشرعي أو لا يجوز؟ وذلك في ضوء قوله صلى الله عليه وسلم: صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأتموا العدة ثلاثين، والأحاديث الأخرى الورادة في هذا الشأن.

واستهل قولي في هذا المقام الآن: بأني لا أجد في اختلاف علماء الشريعة العصريين ما يدعو إلى الاستغراب أغرب من اختلافهم الشديد في أمرين اثنين هما في نظري مما لا يجوز فيه

الاختلاف، أحدهما هو موضوع حديثي وبحثي هذا حول اعتماد الحساب الفكلي في عصرنا هذا لتحديد حلول الشهر القمري لترتيب أحكامه الشرعية.

وأسترعي الانتباه إلى قولي: في عصرنا هذا.

نعم أؤكد على قصدي عصرنا هذا بالذات، ذلك لأنني لا أستغرب الموقف السلبي لعلماء سلفنا من عدم تعويلهم على الحساب الفلكي في هذا الموضوع بل إني لو كنت في عصرهم لقلت بقولهم، ولكني أستغرب كل الاستغراب موقف السلبيين من رجال الشريعة في هذا العصر الذي ارتاد علماؤه آفاق الفضاء الكوني، وأصبح أصغر إنجازاتهم النزول على القمر، ثم وضع أقمار صناعية في مدارات فلكية محددة حول الأرض، لأغراض شتى علمية وعسكرية وتجسسية، ثم القيام برحلات فضائية متنوعة الأهداف، والخروج من مراكبها للسياحة في الفضاء خارج الغلاف الجوي الذي يغلف الأرض، وخارج نطاق الجاذبية الأرضية، ثم سحب بعض الأقمار الصناعية الدوارة لإصلاح ما يطرأ عليها من اختلال وهي في الفضاء!!.

إني على يقين أن علماء سلفنا الأولين، الذين لم يقبلوا اعتماد الحساب الفلكي للأسباب التي سأذكرها قريباً (نقلاً عنهم) لو أنهم وجدوا اليوم في عصرنا هذا، وشاهدوا ما وصل إليه علم الفلك من تطور وضبط مذهل، لغيروا رأيهم، فإن الله قد آتاهم

من سعة الأفق الفكري في فهم مقاصد الشريعة ما لم يؤت مثله أتباعهم المتأخرين!!

فإذا كان الرصد الفلكي وحساباته في الزمن الماضي لم يكن له من الدقة والصدق ما يكفي للثقة به والتعويل عليه، فهل يصح أن ينسحب ذلك الحكم عليه إلى يومنا هذا؟

ولعل قائلاً يقول: إن عدم قبول الاعتماد على الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية ليس سببه الشك في صحة الحساب الفلكي ودقته، وإنما سببه أن الشريعة الإسلامية، بلسان رسولها ﷺ، قد ربطت ميلاد الأهلة وحلول الشهور القمرية بالرؤية البصرية، وذلك بقوله ﷺ في حديثه الثابت عن ابن عمر رضي الله عنهما «صوموا لرؤيته ـ أي الهلال ـ وأفطروا لرؤيته، فإذا غم عليكم فاقدروا له».

وفي رواية ثابتة أيضاً: «فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين».

وقد أخرج هذا الحديث البخاري ومسلم. وفي رواية لمسلم: «فإن غم عليكم فاقدروا ثلاثين»، وهي تفسير لمعنى التقدير المطلق الوارد في الرواية الأولى.

وفي رواية أخرى عند البخاري ومسلم والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، فإن غم عليكم فصوموا ثلاثين يوماً».

فجميع الروايات الواردة عن النبي ﷺ في هذا الشأن قد ربط فيها الصوم والإفطار برؤية الهلال الجديد. وإن القدر أو التقدير عندما تمتنع الرؤية البصرية لعارض يحجبها من غيم أو ضباب أو مانع آخر معناه إكمال الشهر القائم ـ شعبان أو رمضان ـ ثلاثين يوماً، فلا يحكم بأنه تسع وعشرون إلا بالرؤية. **وهذا من شؤون العبادات التي تبنى فيها الأحكام على النص تعبداً** دون نظر إلى العلل، ولا إعمال للأقيسة.

هذه حجة من لا يقبلون الاعتماد على الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية، ولو بلغ الحساب الفلكي من الصحة والدقة مبلغ اليقين بتقدم علمه ووسائله.

ونقول نحن بدورنا: إن كل ذلك مسلم به لدينا، وهو معروف في قواعد الشريعة وأصول فقهها بشأن العبادات ولا مجال للجدل فيه. ولكنه مفروض في **النصوص التي تلقى إلينا مطلقة غير معللة**، فإذا ورد النص نفسه معللاً بعلة جاءت معه من مصدره فإن الأمر حينئذ يختلف، ويكون للعلة تأثيرها في فهم النص وارتباط الحكم بها وجوداً وعدماً في التطبيق، ولو كان الموضوع من صميم العبادات، ولكي تتضح لنا الرؤية الصحيحة في الموضوع نقول:

إن هذا الحديث النبوي الشريف الآنف الذكر ليس هو **النص** الوحيد في الموضوع، بل هناك روايات أخرى ثابتة عن

الرسول ﷺ توضح علة أمره باعتماد رؤية الهلال البصرية للعلم بحلول الشهر الجديد الذي نيطت به التكاليف والأحكام ، من صيام وغيره.

فقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن أم سلمة رضي الله عنها في كتاب الصيام (باب: الصوم لرؤية الهلال) أن رسول الله ﷺ قال: «إن الشهر يكون تسعة وعشرين يوماً».

ومفاد هذا الحديث أنه عليه السلام أشار (أولاً) بكلتا يديه وبأصابعه العشر ثلاث مرات، وطوى في الثالثة إبهامه على راحته لتبقى الأصابع فيها تسعاً، لإفادة أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوماً، ثم كرر الإشارة ذاتها (ثانياً) دون أن يطوي في المرة الثالثة شيئاً من أصابعه العشر، ليفيد أن الشهر قد يكون أيضاً ثلاثين يوماً، أي أنه يكون تارة تسعاً وعشرين، وتارة ثلاثين.

☆ هكذا نقل النسائي تفسير هذا الحديث عن شعبة عن جبلة ابن سحيم عن ابن عمر. (رواه النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي ج٤ ص/ ١٣٨ و١٤٠).

وكذلك ليس هذا هو كل شيء من الروايات الواردة في هذا الموضوع، فالرواية **التي أكملت الصورة وأوضحت العلة**، فارتبطت أجزاء ما ورد عن الرسول ﷺ في هذا الشأن بعضها ببعض هي ما أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والنسائي

(واللفظ للبخاري)، أن رسول الله ﷺ قال: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا» يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين، وكلهم أوردوا ذلك في كتاب الصوم. وقد أخرجه أحمد عن ابن عمر.

فهذا الحديث النبوي **هو عماد الخيمة وبيت القصيد في موضوعنا هذا**، فقد علل رسول الله ﷺ أمره باعتماد رؤية الهلال رؤية بصرية لبدء الصوم والإفطار بأنه أمة أمية لا تكتب ولا تحسب، فما من سبيل لديها لمعرفة حلول الشهر ونهايته إلا رؤية الهلال الجديد ما دام الشهر القمري يكون تارة تسعة وعشرين وتارة ثلاثين. وهذا ما فهمه شراح الحديث من هذا النص.

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (ج٤/ ١٢٧): «لا نكتب ولا نحسب» (بالنون فيهما)، والمراد أهل الإسلام الذين بحضرته في تلك المقالة، وهو محمول على أكثرهم.. لأن الكتابة كانت فيهم قليلة نادرة. **والمراد بالحساب هنا حساب النجوم وتسييرها**، ولم يكونوا يعرفون من ذلك أيضا إلا النزر اليسير، فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية **لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير...**)[1].

---

(١) أضاف ابن حجر بعد ذلك قائلا: «واستمر الحكم في الصوم ولو=

والعيني في عمدة القاري قد علل تعليق الشارع الصوم بالرؤية أيضاً **بعلة رفع الحرج** في معاناة حساب التسيير كما نقلناه عن ابن حجر. ونقل العيني عن ابن بطال في هذا المقام قوله: «لم نكلف في تعريف مواقيت صومنا ولا عباداتنا ما نحتاج فيه إلى معرفة حساب ولا كتابة، إنما ربطت عباداتنا بأعلام واضحة وأمور ظاهرة، يستوي في معرفة ذلك الحسّاب وغيرهم».

وذكر القسطلاني في إرشاد الساري شرح البخاري (ج٣ ص٣٥٩) مثل ما قال ابن بطال.

وقال السندي في حاشيته على سنن النسائي يشرح كلمة (أميّة) الواردة في الحديث بقوله: «أمية في عدم معرفة الكتابة والحساب، فلذلك ما كلفنا الله تعالى **بحساب أهل النجوم، ولا بالشهور الشمسية الخفية**، بل كلفنا بالشهور القمرية الجلية..». (سنن النسائي بشرح السيوطي ج٤/ ١٤٠).

وواضح من هذا أن الأمر باعتماد رؤية الهلال ليس لأن رؤيته هي في ذاتها عبادة، أو أن فيها معنى التعبد، **بل لأنها هي الوسيلة الممكنة الميسورة إذ ذاك**، لمعرفة بدء الشهر القمري ونهايته لمن

= حدث بعدهم من يعرف ذلك، بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً» أهـ وسنناقش هذه العبارة الأخيرة لابن حجر فيما بعد.

يكونون كذلك، أي أميين لا علم لهم بالكتابة والحساب الفلكي.

ولازم هذا المفاد من مفهوم النص الشرعي نفسه أن الرسول ﷺ، وقومه العرب إذ ذاك، لو كانوا من أهل العلم بالكتاب والحساب بحيث يستطيعون أن يرصدوا الأجرام الفلكية، ويضبطوا بالكتاب والحساب دوراتها المنتظمة التي نظمتها قدرة الله العليم القدير بصورة لا تختل ولا تتخلف ولا تختلف، حتى يعرفوا مسبقاً بالحساب متى يهل الهلال الجديد، فينتهي الشهر السابق ويبدأ اللاحق، لأمكنهم اعتماد الحساب الفلكي. وكذا كل من يصل لديهم هذا العلم من الدقة والانضباط إلى الدرجة التي يوثق بها ويطمأن إلى صحتها.

هذا حينئذ ـ ولا شك ـ أوثق وأضبط في إثبات الهلال من الاعتماد على شاهدين ليسا معصومين من الوهم وخداع البصر، ولا من الكذب لغرض أو مصلحة شخصية مستورة، مهما تحرينا للتحقق من عدالتهما الظاهرة التي توحي بصدقهما، وكذلك هو ـ أي طريق الحساب الفلكي ـ هو أوثق وأضبط من الاعتماد على شاهد واحد عندما يكون الجو غير صاح والرؤية عسيرة، كما عليه بعض المذاهب المعتبرة في هذه الحال.

وقد وجد من علماء السلف ـ حين كان الحساب الفلكي في حاله القديمة غير منضبط ـ من قال: إن العالم بالحساب يعمل به لنفسه، قال بهذا مطرف بن عبد الله من التابعين، ونقله عنه

الحطاب من المالكية في كتابه مواهب الجليل (٢/ ٢٨٨). ونقل العلامة العيني الحنفي في كتابه (عمدة القاري شرح صحيح البخاري) عن بعض الحنفية أنه: لا باس بالاعتماد على قول المنجمين (يقصد بهم علماء الحساب الفلكي كما سبق بيانه) وذكر ذلك العلامة ابن عابدين أيضاً في رسائله (١/ ٢٤٤).

وقال القشيري: إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يرى لولا وجد المانع كالغيم مثلاً، فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي، وأن حقيقة الرؤية ليست مشروطة في اللزوم، فقد اتفقوا على أن المحبوس في المطمورة إذا علم باتمام العدة، أو بطريق الاجتهاد أن اليوم من رمضان وجب عليه الصوم. أ.هـ (ينظر عمدة القاري ج١٠/ ٢٧٢).

ونقل القليوبي من الشافعية عن العبادي قوله: «إذا دل الحساب القطعي على عدم رؤية الهلال لم يقبل قول العدول برؤيته، وترد شهادتهم» ثم قال القليوبي: هذا ظاهر جلي، ولا يجوز الصوم حينئذ، وإن مخالفة ذلك معاندة ومكابرة (القليوبي ٢/ ٤٩).

(ولينظر في ذلك كله الموسوعة الفقهية الصادرة في الكويت ج٢٢ ـ كلمة: رؤية الهلال ص/ ٣٤).

وواضح أيضاً لكل ذي علم وفهم أن امر الرسول ﷺ بإتمام الشهر القائم ثلاثين حين يغم علينا الهلال بسبب ما حاجب للرؤية

من غيم أو ضباب أو غيرهما، ليس معناه أن الشهر القائم يكون في الواقع ثلاثين يوماً، بل قد يكون الهلال الجديد متولدا وقابلاً للرؤية لو كان الجو صحوا. وحينئذ: يكون اليوم التالي الذي اعتبرناه يوم الثلاثين الأخير من الشهر هو في الواقع أول يوم من الشهر الجديد الذي علينا أن نصومه أو نفطر فيه. ولكن لأننا لا نستطيع معرفة ذلك من طريق الرؤية البصرية التي حجبت ولا نملك وسيلة سواها، فإننا نكون معذورين شرعاً إذا أتممنا شعبان ثلاثين يوماً وكان هو في الواقع تسعة وعشرين، فلم نصم أول يوم من رمضان، إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها بنص القرآن العظيم.

هذا تحليل الموضوع وفهمه عقلاً وفقهاً، وليس معنى إتمام الثلاثين حين انحجاب الرؤية أننا بهذا الإتمام نصل إلى معرفة واقع الأمر وحقيقته في نهاية الشهر السابق وبداية اللاحق، وأن نهاية السابق هي يوم الثلاثين.

وما دام من البديهيات أن رؤية الهلال الجديد ليست في ذاتها عبادة في الإسلام، وإنما هي وسيلة لمعرفة الوقت، وكانت الوسيلة الوحيدة الممكنة في أمة أمية لا تكتب ولا تحسب، وكانت أميتها هي العلة في الأمر بالاعتماد على العين الباصرة، وذلك بنص الحديث النبوي مصدر الحكم، فما الذي يمنع شرعاً أن نعتمد الحساب الفلكي اليقيني، الذي يعرفنا مسبقاً بموعد

حلول الشهر الجديد، ولا يمكن أن يحجب علمنا حينئذ غيم ولا ضباب إلا ضباب العقول؟!

سبب رفض العلمـــاء المتقدمين لاعتماد الحســـاب

من المسلم به أن الفقهاء وشراح الحديث يرفضون التعويل على الحساب لمعرفة بدايات الشهور القمرية ونهايتها للصيام والإفطار، ويقررون أن الشرع لم يكلفنا في مواقيت الصوم والعبادة بمعرفة حساب ولا كتابة، وإنما ربط التكليف في كل ذلك بعلامات واضحة يستوي في معرفتها الكاتبون والحاسبون وغيرهم، كما نقلناه سابقاً عن العيني والقسطلاني وابن بطال والسندي وسواهم. وإن الحكمة في هذا واضحة لاستمرار إمكان تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان.

ولكن يحسن أن ننقل تعليلاتهم لهذا الرفض ليتبين سببه ومبناه، مما يظهر ارتباطه بما كانت عليه الحال في الماضي، ولا ينطبق على ما أصبح عليه أمر علم الفلك وحسابه في عصرنا هذا.

فقد نقل ابن حجر أيضاً عن ابن بزيزة أن اعتبار الحساب هو «مذهب باطل، فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم لأنه حدس وتخمين، وليس فيه قطع ولا ظن غالب».

ويظهر من كلام ابن حجر وابن بزيزة أن العلة في عدم اعتماد

الحساب هي أن هذا العلم في ذاك الزمن مجرد حدس وتخمين لا قطع فيه، وأن نتائجه مختلفة بين أهله فيؤدي ذلك إلى الاختلاف والنزاع بين المكلفين.

ونقل الزرقاني في شرحه على الموطأ(ج٢ ص/ ١٥٤) عن النووي قوله: «إن عدم البناء على حساب المنجمين لأنه حدس وتخمين، وإنما يعتبر منه ما يعرف به القبلة والوقت» أ.هـ. أي أن مواقيت الصلاة فقط يعتبر فيها الحساب.

وذكر ابن بطال ما يؤيد ذلك، فقال:

«وهذا الحديث ـ أي حديث «لا نكتب لا نحسب» ـ ناسخ لمراعاة النجوم بقوانين التعديل، وإنما المعول على رؤية الأهلة، وإنما لنا أن ننظر في علم الحساب ما يكون عياناً أو كالعيان، وأما ما غمض حتى لا يدرك إلا بالظنون، وبكشف الهيئات الغائبة عن الابصار فقد نهينا عنه وعن تكلفه» (ر: العيني ج١٠/ ٢٨٧).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في معرض احتجاجه لعدم جواز اعتماد الحساب: «إن الله سبحانه لم يجعل لمطلع الهلال حساباً مستقيماً. . ولم يضبطوا سيره إلا بالتعديل الذي يتفق به الحساب على أنه غير مطرد وإنما هو تقريب» (الفتاوى ج٢٥/ ١٨٣).

وقال في مكان آخر: «وهذا من الأسباب الموجبة لئلا يعمل بالكتاب والحساب في الأهلة» (المرجع نفسه ص١٨١).

وقد أكد هذا المعنى في مواطن عديدة من الفصل الذي عقده في هذا الموضوع.

هذا، ويبدو من كلام شيخ الإسلام رحمه الله أنه يعتبر اعتماد الحساب لمعرفة أوائل الشهور القمرية من قبيل عمل العرافين وعمل المنجمين الذين يربطون الحوادث في الأرض وطوالع الحظوظ بحركات النجوم واقتراناتها. فقد قال في أواخر الفصل الطويل الذي عقده في هذا الموضوع: «فالقول بالأحكام النجومية باطل عقلاً ومحرم شرعاً، وذلك أن حركة الفلك وإن كان لها أثر، ليست مستقلة، بل تأثير الأرواح وغيرها من الملائكة أشد من تأثيره، وكذلك تأثير الأجسام الطبيعية التي في الأرض..».

ثم قال: «والعراف يعم المنجم وغيره إما لفظاً، وإما معنى. وقال ﷺ: «من اقتبس شعبة من النجم فقد اقتبس شعبة من السحر» رواه أبو داود وابن ماجه. فقد تبين تحريم الأخذ بأحكام النجوم.. وقد بينا من جهة العقل أن ذلك أيضاً متعذر في الغالب.. وحذاق المنجمين يوافقون على ذلك.. فتبين لهم أن قولهم في رؤية الهلال وفي الأحكام[1] من باب واحد يعلم بأدلة العقول امتناع ضبط ذلك، ويعلم بأدلة الشريعة تحريم ذلك..» (الفتاوى ج٢٥/١٩٨ ـ ٢٠١).

---

(١) مراده أحكام النجوم، أي تأثير حركاتها في الحوادث والحظوظ.

وقد اشتد شيخ الإسلام رحمه الله على من يقول باعتماد الحساب في الأهلة، وشنع عليه، وقال: «فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم، بل يكون اتبع غير سبيل المؤمنين» (الفتاوى ج٢٥/ ١٦٥ و١٧٤).

الرأي الـذي أراه في هــذا الموضوع:

يتضح من مجموع ما تقدم بيانه الأمور الأربعة التالية:

أولاً:ــ أن النظر إلى جميع الأحاديث النبوية الصحيحة الواردة في هذا الموضوع وربط بعضها ببعض، وكلها واردة في الصوم والافطار، يبرز العلة السببية في أمر الرسول ﷺ بأن يعتمد المسلمون في بداية الشهر ونهايته رؤية الهلال بالبصر لبداية شهر الصوم ونهايته، ويبين أن العلة هي كونهم أمة أمية لا تكتب لا تحسب، أي ليس لديهم علم وحساب مضبوط يعرفون به متى يبدأ الشهر ومتى ينتهي ما دام الشهر القمري يكون تارة تسعة وعشرين يوماً، وتارة ثلاثين.

وهذا يدل بمفهومه أنه لو توافر العلم بالنظام الفلكي المحكم الذي أقامه الله تعالى بصورة لا تختلف ولا تتخلف، وأصبح هذا العلم يوصلنا إلى معرفة يقينية بمواعيد ميلاد الهلال في كل شهر، وفي أي وقت بعد ولادته تمكن رؤيته بالعين الباصرة السليمة إذا انتفت العوارض الجوية التي قد تحجب الرؤية، فحينئذ لا يوجد مانع شرعي من اعتماد هذا الحساب والخروج بالمسلمين من

مشكلة إثبات الهلال، ومن الفوضى التي أصبحت مخجلة، بل مذهلة، حيث يبلغ فرق الإثبات للصوم بين مختلف الأقطار الإسلامية ثلاثة أيام، كما يحصل في بعض الأعوام!!

ثانياً:ـ إن الفقهاء الأوائل الذين نصوا على عدم جواز اعتماد الحساب في تحديد بداية الشهر القمري للصوم والإفطار، وسموه حساب التسيير، قالوا إنه قائم على قانون التعديل وهو ظني مبني على الحدس والتخمين (كما نقلناه عن العلامة ابن حجر وابن بطال وابن بزيزة والنووي والسندي والعيني والقسطلاني) وكلهم قد بنوا على حالة هذا الحساب الذي كان في زمنهم، حيث لم يكن في وقتهم علم الفلك (الذي كان يسمى علم الهيئة، وعلم النجوم، أو علم التسيير أو التنجيم) قائماً على رصد دقيق بوسائل محكمة، إذ لم تكن آنذاك المراصد المجهزة بالمكبرات من العدسات الزجاجية العظيمة التي تقرب الأبعاد الشاسعة إلى درجة يصعب على العقل تصورها، والتي تتبع حركات الكواكب والنجوم، وتسجلها بأجزاء من مئات أو آلاف الأجزاء من الثانية الواحدة، وتقارن بين دورتها بهذه الدقة. ولذا كانوا يسمونه علم التسيير الذي يقوم على قانون التعديل، حيث يأخذ المنجم الذي يحسب سير الكواكب عدداً من المواقيت السابقة، ويقوم بتعديلها بأخذ الوسطي منها، ويبني عليها حسابه (وهذا معنى قانون التعديل كما يُشْعِرُ به كلامهم نفسه).

من هنا كان حسابهم حدسيا وتخمينياً كما وصفه أولئك الفقهاء الذين نفوا جواز الاعتماد عليه، وإن كان بعضهم كالإمام النووي صرح بجواز اعتماد حسابهم لتحديد جهة القبلة ومواقيت الصلاة دون الصوم (مع أن الصلاة في حكم الإسلام أعظم خطورة من الصوم بإجماع الفقهاء، وأشد وجوباً وتأكيداً).

وقد نقلنا آنفاً كلام ابن بطال بأن «لنا أن ننظر في علم الحساب ما يكون عياناً أو كالعيان. .» وهذا ما يتسم به ما وصل إليه علم الفلك في عصرنا هذا من الدقة المتناهية الانضباط.

ثالثاً:ـ إن الفقهاء الأوائل واجهوا أيضاً مشكلة خطيرة في عصرهم وهي الاختلاط والارتباط الوثيق إذ ذاك في الماضي بين العرافة والتنجيم والكهانة والسحر من جهة، وبين حساب النجوم (بمعنى علم الفلك) من جهة أخرى. فيبدو أن كثيراً من أهل حساب النجوم كانوا أيضاً يشتغلون بتلك الأمور الباطلة التي نهت عنها الشريعة أشد النهي. فكان للقول باعتماد الحساب في الأهلة مفسدتان:

الأولى: أنه ظني من باب الحدس والتخمين مبني على طريقة التعديل التي بيّنا معناها، فلا يعقل أن تترك به الرؤية بالعين الباصرة رغم ما قد يعتريها من عوارض واشتباهات.

الثانية: وهي الأشد خطورة والأدهى، هي انسياق الناس إلى التعويل على أولئك المنجمين والعرافين الذين يحترفون الضحك على عقول الناس بأكاذيبهم وترهاتهم وشعوذاتهم.

وهذه المفسدة الثانية هي التفسير لهذا النكير الشديد الذي أطلقه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على من يلجؤون إلى الحساب حساب النجوم في إهلال الأهلة بدلاً من الرؤية، واعتباره إياهم من الذين يتبعون غير سبيل المؤمنين. وذلك بدليل أنه صرح باعتبارهم من قبيل العرافين والذين يربطون أحداث الأرض وطوالع الناس وحظوظهم بحركات النجوم، وسموا من أجل ذلك بالمنجمين، وذكر شاهداً على ذلك الحديث النبوي الآنف الذكر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر».

فلا يعقل أن ينهى الرسول ﷺ عن علم يبين نظام الكون وقدرة الله تعالى وحكمته وعلمه المحيط في إقامة الكون على نظام دقيق لا يختل، ويدخل في قوله تعالى في قرآنه العظيم ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ فليس لهذا الحديث النبوي محمل إلا على تلك الشعوذات والأمور الباطلة التي خلط أولئك المنجمون بينها وبين الحساب الفلكي، الذي لم يكن قد نضج وبلغ في ذلك الوقت مرتبة العلم والثقة.

رابعاً:ـ أما اليوم في عصرنا هذا الذي انفصل فيه منذ زمن طويل علم الفلك بمعناه الصحيح، عن التنجيم بمعناه العرفي من الشعوذة والكهانة واستطلاع الحظوظ من حركات النجوم، وأصبح علم الفلك قائماً على أسس من الرصد بالمراصد الحديثة والأجهزة العملاقة التي تكتشف حركات الكواكب من مسافات السنين الضوئية، وبالحسابات الدقيقة المتيقنة التي تحدد تلك الحركات بجزء من مئات أو آلاف الأجزاء من الثانية، وأقيمت بناء عليه في الفضاء حول الأرض محطات ثابتة، تستقبل مركبات تدور حول الأرض.. الخ.. فهل يمكن أن يُشك بعد ذلك بصحته ويقين حساباته، وأن يقاس على ما كان عليه من البساطة والظنية والتعديل في الماضي زمن أسلافنا رحمهم الله؟

● ● ●

مناقشة مع الإمامين: القرافي وابن حجر

هذا، وبعد ما تقدم بيانه لابد لنا من وقفة حوار ونقاش مع إمامين عظيمين من علمائنا السابقين، هما العلامة الإمام الفقيه القرافي، والعلامة المحدث الحافظ ابن حجر رحمهما الله تعالى:

ـ أ ـ

فالإمام القرافي قد لحظ فيما يبدو أنه قد يرد على القول بعدم اعتبار الحساب الفلكي في إثبات الأهلة إشكال هو أن الصلوات الخمس ـ وهي أعظم خطراً من الصيام بإجماع الأئمة ـ يجوز إثبات أوقاتها بالحساب الشمسي وبالآلات المقامة على أساسه (كالساعات الآلية أو الرملية) وبكل ما دل على الأوقات، فلماذا لا يقبل ذلك في الأهلة لإيجاب الصيام والإفطار؟

فعقد القرافي في كتابه (الفروق) بحثاً خاصاً في الفرق الثاني بعد المائة تكلم فيه طويلاً عن الفرق بين الصلوات والصيام في هذه الناحية.

وخلاصته أن السبب الشرعي في إيجاب الصلوات هو دخول

أوقاتها التي أشار إليها القرآن في آيات معروفة، وبينتها السنة النبوية.

ومن ثم فإن كل ما دل من حساب أو غيره على وجود السبب الشرعي للصلاة، وهو دخول وقتها، فهو مقبول ويعتمد عليه في إثبات وقتها.

أما الصيام والفطر فقد ربطهما النبي ﷺ برؤية الهلال بقوله: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته..»، أي أنه قد جعل السبب الشرعي للصيام وللفطر رؤية الهلال، وليس حلول شهر رمضان ودخوله. فالصوم بالحساب دون رؤية الهلال لا يجب، ومن صام قبل رؤية الهلال لم يصح صومه، لأنه أدى العبادة قبل وجود سببها الشرعي وهو رؤية الهلال (كمن يصلي الظهر وقت الضحى). هذا خلاصة ما ذكره القرافي في الفرق المذكور.

وأقول في هذا:

إذا كان الإمام مالك رضي الله عنه قد أطلق كلمته الخالدة الداوية في آذان الأجيال العلمية حين قال: «كل واحد منا يرد ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر» مشيراً إلى ضريح رسول الله ﷺ، فإن لنا أن نناقش الإمام القرافي ـ مع عظيم تقديرنا لمكانته الفقهية ـ وأن ننازعه الرأي في هذا الفرق الذي بينه.

ـ وهنا قد يكون من المفيد تقديم تمهيد موجز جداً عن السبب وأنواعه في أصول الفقه. فالسبب بمفهومه العام هو:

كل أمر أو حادث ربط به غيره وجوداً وعدماً بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني، وإذا عدم الأول عدم الثاني. فالأول هو السبب، والثاني المترتب على الأول هو المسبب.

والسبب أنواع: طبيعي، وشرعي، وجعلي.

ـ فالطبيعي ما يترتب بحكم القوانين الطبيعية. فملامسة النار سبب للاحتراق، وجاذبية الأرض سبب لسقوط الأجسام، وهكذا.

ـ والشرعي هو ما أقامه الشارع ورتب عليه الحكم وألزمه المكلفين. ومن أبرز الأمثلة عليه أوقات الصلوات فهي أسبابها، ولولا أمر الشارع لم تكن أسباباً.

ـ والجعلي هو ما جعله الإنسان بإرادته سبباً كمن نذر ذبيحة للفقراء إذا شفى الله له مريضاً. فشفاء المريض لا يوجب ذبيحة لولا نذر الناذر الذي جعله سبباً بمحض إرادته والتزامه.

بعد هذا التمهيد الموجز لمعنى السبب وأنواعه نقول: إن الفرق الذي بينه العلامة القرافي بين السبب الشرعي للصلوات والصيام، ودعواه أن السبب الشرعي لوجوب الصيام هو رؤية الهلال، وليس دخول الشهر كما في الصلوات التي أسبابها دخول أوقاتها، هذه الدعوى هي منه رحمه الله دعوى لا يسلم له بها. فلا فرق أصلاً بين الصيام والصلوات في أن أسبابها جميعاً دخول

الوقت: أي دخول الأوقات الخمسة في الصلوات، وحلول رمضان في الصيام.

ورؤية الهلال ليست سبباً شرعياً للصيام أو للفطر وإلا لانتفى وجوب الصيام إذا غم الهلال على قطر بكامله، ولو أتم أهله عدة شعبان ثلاثين، لأن سبب الصيام الشرعي لم يوجد وهو رؤية الهلال، فكيف يثبت المسبب قبل سببه؟

فقول الرسول ﷺ: «فإن غم عليكم فأتموا العدة ثلاثين» ينقض قول القرافي بأن سبب وجوب الصيام هو رؤية الهلال، فإن إيجاب الصيام بإتمام عدة الشهر ثلاثين ولو استمر الهلال مغموماً علينا معناه أن العبرة للتيقن بحلول الشهر الجديد لأن الشهر القمري لا يكون أكثر من ثلاثين يوماً فإذا أكملناها فقد علمنا بحلول الشهر الجديد ولو لم نر الهلال.

فليست الرؤية هي السبب الشرعي، بل حلول الشهر، فالتفريق من هذه الناحية تفريق وتعليل وهمي.

على أن قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» (وشهود الشهر هنا معناه الحضور لا المشاهدة، أي أن يكون الإنسان حاضراً في الشهر غير مسافر) ـ إن قوله تعالى هذا هو كالصريح في أن السبب الشرعي للصيام هو حلول الشهر وليس رؤية الهلال.

وليست الرؤية التي قد تتحقق ـ وقد يحول دونها حائل ـ سوى

علامة ووسيلة للتحقق من حلول الشهر كما في سائر أوقات الصلاة دون فرق.

وما يوجد من وسائل حسابية أو آلية قديمة أو جديدة إذا سلمت من الخلل وانتفى عنها الشك وأورثت اليقين فهي مقبولة في جميع الأحكام: في الصلوات والصيام والإفطار والحج بلا تمييز، لأن العبرة إنما هي للتحقق من دخول الوقت الذي هو السبب الشرعي فيها جميعاً.

- ب -

وأما ابن حجر رحمه الله وأجزل ثوابه فإنه في كتابه العظيم فتح الباري شرح صحيح البخاري بعدما شرح قول الرسول ﷺ «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب»، وبين هناك أن المراد بالحساب فيه هو حساب النجوم والتسيير بطريقة التعديل، وأن تعليق الحكم في الصوم وغيره برؤية الهلال إنما كان لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير، أضاف ابن حجر بعد ذلك قوله التالي: «واستمر الحكم في الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك» وقال: بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً» انتهى كلامه.

ونحن مع ابن حجر رحمه الله في نفي تعليق الحكم في الصوم والإفطار بالحساب أصلاً. فخلود الشريعة وآخريتها ـ كما سبق

بيانه ـ يستلزمان عدم تعليق أحكامها بأسباب تتوقف معرفتها على علم قد يتوافر في زمان أو مكان وقد يفقد، بل يجب أن تناط أحكامها التكليفية بأسباب تعرف بالحواس الطبيعية الموجودة مع الإنسان في كل زمان ومكان، ولا يجوز تعليق الحكم بالحساب ولو وجد وتوافر من يعرفونه، وبلغ من الدقة درجة اليقين. هذا كله ليس محل خلاف. ولكن نفي تعليق الحكم بالحساب لا يستلزم عدم جواز اعتماد الحساب إذا بلغ من الصحة درجة اليقين، أن يعتبر وسيلة أو مؤشراً يقينياً ينبؤنا: متى تكون الرؤية البصرية ممكنة في الأحوال الطبيعية، إذا عدمت الحواجز والعوائق الجوية والأرضية التي تحجب الرؤية البصرية، مع بقاء الرؤية البصرية على أنها هي الوسيلة الأصلية الأساسية التي يلجأ إليها في كل زمان أو مكان لا يتوافر فيهما علم الحساب الفلكي الذي يعطينا معرفة يقينية.

هذا محل الخلاف في الموضوع، وليس محل الخلاف أن يربط الصوم والإفطار بالحساب، ويحل محل الرؤية في الحكم بوجه عام، فهذا لا نقول به، ولا يقول به أحد ولو توافر في الأزمنه والأمكنة علم الحساب الفلكي وتوافر الذين يتقنونه، لأن ما يوجد بعد العدم قد يفقد بعد الوجود.

ولكن حين يوجد هذا العلم وتكون معطياته صحيحة يقينية هل يمتنع علينا أن نعتمده وسيلة توصلنا إلى المقصود بأيسر طريق ونقضي على الفوضى التي نعانيها؟

وختاماً:

قبل أن ألقي من يدي القلم، أذكر أنه: في دورة المجمع الفقهي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، تلك الدورة التي عقدت في عمّان، العاصمة الأردنية، ونوقشت فيها قضية الحساب الفلكي في إثبات الأهلة التي كانت قد أجلت إلى هذه الدورة من الدورة التي قبلها لاستكمال المعلومات.

قررت إدارة المجمع دعوة أحد علماء الفلك المسلمين الثقات في علمهم ودينهم من الولايات المتحدة الاميركية ليحضر دورة عمان، ويزود المجمع بالمعلومات المفيدة حول هذا الموضوع. وقد حضر فعلاً وأحضر معه شاشة عرض، وفانوساً، وصوراً فلكية في أفلام صغيرة (سلايد) عرضها بالفانوس مكبرة على الشاشة. ثم قال لأعضاء المجمع موضحاً لهم ما خلاصته:

في هذا الوقت توجد مركبة فضائية مأهولة، أي فيها رواد فضاء، يقضون في المركبة شهوراً دائرين في الفضاء حول الأرض، ثم يستبدل بهم سواهم. وحين يراد استبدالهم تطلق مركبة فضائية أخرى من الأرض في أميريكا على صاروخ يحملها وفيها رواد آخرون إلى مدار المركبة الأولى التي تدور في الفضاء خارج نطاق الجاذبية الأرضية، حيث تلتحم المركبتان وتفتح بينهما الأبواب، وتبدأ بينهما الاجتماعات ونقل المعلومات، ثم يعود من يعود إلى الأرض بمركبته، محضرين معهم في عودتهم

إلى الأرض ما أنجزوه من دراسات كلفوا بها. ويبقى من يبقى في الفضاء لمتابعة البحوث والاستكشافات الفضائية.

وهنا قال لهم ذلك العالم الفلكي: لو أن إطلاق المركبة، التي تطلق من الأرض إلى مدار المركبة الدوارة لكي تلتحم بها، طرأ على توقيته خلل بجزء من (كذا) ألف من الثانية الواحدة لضاعت المركبة بروادها في الفضاء!!

وبعد كل هذا البيان من العالم الفلكي الأميريكي المسلم، لما انصرف من الجلسة وطرحت القضية للتصويت قرر أعضاء المجمع عدم الأخذ بالحساب الفلكي في إثبات الأهلة، ولكن يستأنس بالحساب استئناساً، ولابد من ثبوت الرؤية البصرية بالشهادة، أو إتمام عدة أيام الشهر ثلاثين وكان هذا القرار في شبه إجماع من الأعضاء لم يخالف فيه إلا واحد فقط هو كاتب هذه الأسطر!!

وهنا طلب الدكتور الأستاذ الشيخ يوسف القرضاوي من الرئاسة ـ وكان مدعواً للمشاركة في المناقشات فقط وليس له حق التصويت مع الأعضاء ـ أن يعطى دوراً للكلام، فقام وقال ما خلاصته: أيها الأخوة الفضلاء: نحن دعاة نمثل الإسلام ونقوم بواجب الدعوة في مختلف الوسائل والمناسبات، ونعلن للملأ أن الإسلام هو آخر شرائع الله لا ينسخ بشرع بعده أبداً، ولذلك هو بمبادئه الثابتة، ووسائله المتغيرة، ومراعاته للضرورات والحاجات العامة وظروف الأحوال المختلفة، صالح لوفاء جميع حاجات الحياة الإنسانية الحقيقية في كل زمان ومكان. وأن علينا

أن لا نتناقض ما بين دعوتنا ودعوانا هذه وبين سلوكنا العملي وما نقرره من قرارات باسم الإسلام.

وقد سمعتم ما بينه هذا العالم الفلكي المسلم الذي استقدمتموه أنتم من أميريكا خصيصاً لتستكملوا منه المعلومات الصحيحة عن الحساب الفلكي وما بلغه من الدقة اليوم في وسائله وإنجازاته المذهلة.

فكيف نوفق بين قراركم هذا الآن في عدم جواز الاعتماد على الحساب الفلكي ودعواكم وإيانا جميعاً أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان.

وفي رمضان الماضي نفسه كان الفرق بين صيام المملكة العربية السعودية والمملكة المغربية وفطرهما ثلاثة أيام!! مع أن كلا المملكتين اعتمدتا على إثبات الرؤية بشهادة الشهود دون الحساب الفلكي؟!!

هذا ما قاله الأستاذ القرضاوي وختمت به الأقوال، وطلبت أنا من الرئاسة أن يسجل في محضر الجلسة أني أنا (باسمي) المخالف الوحيد في قرار المجمع هذا، ولا يكتفي بالقول في القرار: أنه صدر بالأكثرية.

وصلى الله تعالى على سيدنا رسول الهدى ومعلم الخير، على آله وصحبه وسلم.

● ● ●

(٥)

ميقات الإحرام للقادم بالطائرة

تمهيـــد:

منذ أكثر من أربعين عاماً، والناس تتساءل وتسأل أهل العلم من فقهاء الشريعة عن مكان الإحرام الذي لا يجوز لقاصد البيت العتيق أن يتجاوزه إلا محرماً ملبياً، هاجراً ملذاته ورفاهيته التي كان يعيشها، ومتجرداً من ملابسه المخيطة، ومكتفياً من متعة هذه الحياة الدنيا، وزينتها بالازار والرداء، ذلك الرمز العظيم الذي يذكّره بصورة فعلية (لا قولية فقط) بذلك اليوم الرهيب الذي سيقبل فيه على ربه بعد أن ينتزعه الموت المحتم من قلب كل متعة أو زينة أو لذة أو نعمة أو سلطة أو وجاهة أو أموال كان يتمتع وينعم بها في دنياه.

هذا الاحرام الجليل المعنى الذي أوجبه الإسلام على قاصد الحج أو العمرة أي مكان هو ميقاته لمن يأتي جواً بالطائرة؟ تلك الوسيلة الحديثة التي لم تكن معروفة ولا تخطر في البال حين حدد رسول الله ﷺ حدود المواقيت المكانية للقادمين إلى الحج

أو العمرة من مختلف البقاع والجهات الأرضية، فلا يجوز لأحد أن يتجاوزها إلا محرماً، تعظيماً لشأن البيت العتيق قبل الوصول إليه.

إني هنا لا أريد أن أتعرض لشيء ما من أحكام الإحرام وما يوجبه على المحرم من التزامات، وما يحظره عليه من محظورات، وما يترتب على فعل شيء من المحظورات من جزاء، وكون الإحرام واجباً لمن أتى على ميقات مكاني قاصداً مكة لأي غرض كان، كالتجارة والسياحة مثلاً، أو لا يجب الإحرام على من مر بأحد مواقيته المكانية إلا إذا كان قاصداً حجاً أو عمرة... إلى غير ذلك من الأحكام المتعلقة بالإحرام وما يسلتزمه من مستلزمات فرعية، وما حولها من اختلاف الفقهاء، فكل ذلك لا يعنينا منه شيء لأنه ليس محله هذا البحث، ولا مقصوداً بالبيان من قريب أو بعيد. فالتعرض له هنا خروج عن الموضوع، ومضيعة للوقت، وإطالة في غير طائل.

لذا سأحصر كلامي في الناحية المطلوبة المطروحة للبحث، والتي هي وحدها من أهم قضايا الساعة التي شغلت أذهان الناس وكثر السؤال عنها، واختلفت فيها أفهام علماء العصر وأحكامهم اختلافاً ليست نتيجته على المكلفين سهلة يسيرة كيفما كانت، بل هي نتيجة ذات بال، تحمل على الناس كافة عبءاً وإصراً لا يستهان به في سبيل الحج والعمرة، أو لا تحمله عليهم.

وأقول: على الناس كافة، لأن الطائرة قد أصبحت اليوم في عصر السرعة هذا الذي نعيشه هي الواسطة الأساسية للحج والعمرة، وكذلك لمختلف الأسفار.

فكلامي فيمايلي مقصور على هذه الناحية المقصودة بالبحث، وهي: من أين يحرم القادم بطريق الجو لحج أو لعمرة، دون أي شيء آخر سواها مما يتعلق بالإحرام. فأقول مستعيناً بالله، راجياً أن يهديني إلى الصواب الحق من أقرب مَحَجّة، وأوضح حجة، إنه هو ولي التوفيق.

مما لا خلاف فيه بين أئمة السلف من محدّثين وفقهاء أن المواقيت المكانية للإحرام قد حددها رسول الله ﷺ للقادمين من جهاتٍ أربع كمايلي:

١ ـ ذو الحليفة لأهل المدينة من أراد منهم الحج أو العمرة.

وهذه أبعد المواقيت مسافة عن مكة، وتسمى اليوم (آبار علي).

٢ ـ الجُحْفة لأهل الشام.

٣ ـ قَرْن المَنازل لأهل نجد القادمين من الشرق.

٤ ـ يَلَمْلم لأهل اليمن القادمين من الجنوب.

وقد أعلن رسول الله ﷺ حين حددها أن هذه الحدود هي مواقيت **لأهل تلك الجهات، ولمن أتى عليهن** من غير أهلهن

ممن أراد الحج أو العمرة، ومن كان دون ذلك(أي من كان مقامه في موضع يقع بين أحد هذه المواقيت وبين مكة) فإنه يحرم من مقامه ذاك، حتى أن أهل مكة يهلّون من مكة. (أخرجه البخاري في باب مهلّ أهل مكة عن ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه مسلم في مواقيت الحج والعمرة، وأبو داوود، والنسائي، في ميقات أهل اليمن، كما نقله غيرهم من أئمة الحديث).

وواضح أن حديث المواقيت هذا لا يشمل بالنص إلا أهل تلك المواقيت، ومن مرّ بها فقط، فليس فيه شيء عمن لا يمر فعلاً بأحدها ولكنه حاذى من قريب بعض تلك المواقيت. فالحاق المحاذاة بالمرور إنما تقرر بالاجتهاد. فقد روى أئمة الحديث أن عمر رضي الله عنه هو الذي حدد ذاتَ عِرْق ميقاتاً لأهل العراق، لمحاذاتها قرن المنازل، اجتهاداً منه، وذلك بعد فتح العراق. فقد روى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «لما فُتح هذان المصران ـ الكوفة والبصرة ـ أتوا عمر بن الخطاب فقالوا: يا أمير المؤمنين: إن رسول الله ﷺ حدّ لأهل نجد قرناً، وإنه جَوْر عن طريقنا، وإن أردنا أن نأتي قرناً شقّ علينا؟ قال: فانظروا حذوها من طريقكم. قال: فحدّ لهم ذات عرق». وروى الإمام الشافعي رضي الله عنه في الأم عن ابن جريج عن ابن طاووس عن أبيه، قال: «لم يوقّت رسول الله ﷺ ذات عرق، ولمن يكن حينئذ أهل مشرق، فوقت الناس ذات

عرق». وروى الشافعي أيضاً مثل ذلك عن أبي الشعثاء (ر: الأم ٢/ ١١٨) وهناك من الأئمة من يرى أن تحديد ذات عرق مهلاً لأهل المشرق وارد عن رسول الله ﷺ وليس اجتهاداً من عمر رضي الله عنه، ويوردون أحاديث في ذلك. ولكن جمهور أهل الحديث يقررون أن الأحاديث التي ورد فيها النص على ذات عرق ميقاتاً لإحرام أهل المشرق كلها ضعيفة لا تنهض حجة. فالصحيح عندهم أن هذا التحديد لأهل العراق والمشرق إنما هو اجتهاد من عمر، أخذاً بالمحاذاة السَّمْتية لأقرب ميقات إلى جهتهم. (ر: المجموع ٧/ ١٩١ ـ ونيل الأوطار ٤/ ٣٣٢).

مما تقدم يتضح أن رسول الله ﷺ لم يحدد مواقيت مكانية إلا للقادمين براً من أطراف شبه الجزيرة العربية الثلاثة وهي الشمال، والشرق والجنوب، لأن هذه الجهات الثلاث هي التي يمكن إذ ذاك أن يأتي منها المسلمون حجاجاً أو معتمرين، وقد حدد للقادمين من الشمال ميقاتين: واحداً لأهل المدينة (ذو الحليفة)، وآخر لأهل الشام (الجحفة)، لأن الشام كان فيه لأهل الحجاز رحلة الصيف التجارية، فقد يعودون من الشام قاصدين حجاً أو عمرة. فهؤلاء عندئذ إما أن يأتوا من طريق يثرب، فيتبعون ميقات أهلها، وإما أن يأتوا من طريق أخرى لا تمر بيثرب، فجعل الجحفة عندئذ ميقاتاً لهم، وهي قريب من مكة.

أما جهة الغرب فلم يحدد الرسول ﷺ لها ميقاتاً مكانياً، لأن

الجهة الغربية بحر، وفي الغرب منه أفريقية التي لم يصل إليها الإسلام إذ ذاك، ولا يعلم ما سيكون من أمرها إلا الله. وقد حدد الفقهاء فيما بعد لأهل مصر والمغرب إذا جاؤوا بطريق البر ميقات أهل الشام وهو الجحفة، لأنه طريقهم الطبيعي إذ ذاك قبل شق قناة السويس في عصرنا هذا.

وقد كان الرسول ﷺ ـ كما هو معروف ـ لا يرغب أن يقرر أحكاماً مسبقة، لأمور غير واقعية. حتى أنه لم يكن يرغب أن يُسأل عما سكت عنه، بل كان يترك ذلك للاجتهاد في ضوء سنته الشريفة ومقاصد الشريعة المستفادة من كتاب الله تعالى الحكيم، وخاصة منها دفع الحرج، كما نوه به القرآن العظيم.

ومعروفة قصة الصحابي الذي سأل عن الحج حين أوجبه الله على من استطاع إليه سبيلاً: أفي كل عام يا رسول الله، فقال له: لو قلت نعم لوجب عليكم ولما استطعتم. وكذلك قوله ﷺ في صحيح أحاديثه: أن الله حد حدوداً فلا تعتدوها.. وسكت عن أشياء رحمة بكم فلا تسألوا عنها» أي لا تسألوا عنها قبل وقوعها، فإذا وقعت فاجتهدوا برأيكم وعلمكم، أو اسألوا عندئذ أهل الذكر والعلم. وليس المراد عدم السؤال عنها أبداً، إذ لو وقعت في مستقبل الزمن واحتيج إلى معرفة حكم الشرع فيها لابد حينئذ من السؤال عنها والبحث فيها لمعرفة ما يجب بشأنها في ضوء أدلة الشريعة.

وفي ضوء ما تقدم يتبين أن الرسول ﷺ لم يحدد أيضاً ميقاتاً بحرياً، لأن المجيء للحج والعمرة إذ ذاك في حياة الرسول عليه السلام لم يكن بالسفين من جهة البحر الأحمر (بحر القلزم) فيبقى حكمه في المستقبل للاجتهاد أيضاً إذا قدر الله للإسلام أن يمتد غرباً إلى أفريقية، كما حصل فيما بعد والحمد لله.

هذا وقد قرر الفقهاء أن من لم يمر بأحد هذه المواقيت بل سلك طريقاً بين ميقاتين فإنه يتحرى ما يحاذى أحدهما من طريقه بغلبة الظن فيُحرم منه، فإن لم يتبين له قال الحنفية يهلّ عندئذ بالإحرام على بعد مرحلتين من مكة، لأن هذه المسافة هي أدنى تلك المواقيت إلى مكة (ر: الدر المختار ٢/ ١٥٤ ـ البولاقية الأولى ـ والمقنع من كتب الحنابلة ١/ ٣٩٤ والمغني مع الشرح الكبير/ ط أولى / ٣/ ٢١٤ والإنصاف للمرداوي ٣/ ٤٢٧).

في ضوء ما تقدم من عرض الواقع في عهد الرسول ﷺ من تحديد ما حدده بالنص الصريح من مواقيت الإحرام، وما سكت عنه وتركه للاجتهاد من علماء الأمة، وما حدث بعده من اعتماد المحاذاة باجتهاد عمر رضي الله عنه، أقول: إن معالجة قضايا الساعة لا يصح منا أن نعالجها ونقرر لها حلولاً شرعية منطلقين من خلفية مذهبية، أو فكرة مسبقة ننظر من زاويتها إلى القضية المستجدة، ونجردها من ملابساتها وظروفها الخاصة لنجرها جراً إلى المقعد الذي هيأناه سلفاً إلحاقاً وتعميماً، سواء أكان ملائماً

لطبيعتها وظروفها وملابساتها أو غير ملائم، ولو كان هذا الالحاق والتعميم سيزجّ بالمكلفين في مشقة وحرج نفتهما النصوص القطعية في الكتاب والسنة عن هذه الشريعة السمحة الخالدة.

فقضايا الساعة (ومن أكبرها أهميةً وحاجةً للحلول الشرعية المناسبة اليوم موضوعنا هذا، وهو: من أين يجب أن يحرم القادم جواً بالطائرة للحج أو العمرة) يجب أن تعالج بفكر فقهي حر، كأنما يريد أن يرى النصوص والأدلة المتعلقة بها لأول مرة مجرداً عن الخلفيات المذهبية والآراء المسبقة التي تتحكم في توجيه فكره دون أن يشعر. وعليه أن ينعم النظر في النصوص وأن يتفهمها وفقاً للغة وأساليب البيان المعهود في وقت ورد النص الشرعي، وما يوحي به للسامع من فهم بحسب القواعد والدلالات العرفية. هذا إلى جانب الأساس المهم الآخر، وهو مقاصد الشريعة التي دلت عليها النصوص القطعية العامة، والتي لا يمكن عزلها وقطع علاقتها بالنصوص الخاصة إذا أردنا أن نفهمها فهماً سديداً لا نبغي فيه سوى معرفة حكم الشارع، والحل الصحيح في القضية المستجدة، سواء وافق تصوراتنا السابقة فيها أو خالفها، فإن التعصب لرأي أو تصور سابق يحجب عن البصيرة الرؤية السليمة، والإحاطة بالمسألة من جميع جوانبها وظروفها.
فبناء على هذا المنطلق أقول:

إن حديث المواقيت المكانية الذي روته كتب السنة

الصحيحة، وهو النص الأصلي الوحيد في الموضوع لا يمكن أن يعتبر شاملاً للطريق الجوي اليوم، ولو مرت الطائرة القادمة بقاصدي الحج أو العمرة من فوق أحد المواقيت الأرضية. وبالتالي: لا يمكن فيه تطبيق حكم المحاذاة لأحد المواقيت تلك؛ المحاذاة التي ألحقها سيدنا عمر رضي الله عنه بالمرور بالميقات، وذلك لمايلي:

إن حديث المواقيت محمول على الطرق المعروفة المألوفة في ذلك الوقت، وهي الطرق البرية التي يمكن أن يسلكها القادمون لحج أو عمرة من أطراف الجزيرة العربية التي مد عليها الإسلام رواقه. وهو في الوقت نفسه لم يحدد ميقاتاً من جهة الغرب، كما سبق أن أوضحته وبينت سببه. فإن الرسول ﷺ حين حدد هذه المواقيت للإحرام قد خصها نصاً وصراحة بمن يمر بها فعلاً، وذلك حين قال عليه السلام: «هن مواقيت لأهلهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن». وهذا الإتيان لا يمكن أن يتصوره أي سامع إلا أنه المرور في الأرض. وإذا كان أهل الميقات المقيمين حوله قد وجب عليهم الإحرام منه، فمن أتى على هذا الميقات من خارجه وكان طريقاً له أصبح هو وأهل ذلك الميقات سواء، لأنه قد أصبح بينهم كواحد منهم، فلا يعقل أن يجب عليهم الإحرام منه ولا يجب عليه. وهذا المعنى لا يتحقق إلا فيمن مر بالميقات نفسه أرضاً، لأن المرور فوق الميقات جواً كما تمر الطيور لم يكن في بال أحد من الصحابة أهل اللسان الذين

خوطبوا به ولا في حسبانه، ولا يمكن أن يتصوره حتى يَفهم أنه داخل في هذا التحديد.

بل أستطيع القول: إن الطيران بالطائرات التي نسافر بها اليوم لو كان موجوداً في عصر الرسول ﷺ حين حدد هذه المواقيت الأرضية لأجل الإحرام لما كان المرور جواً بالطائرة فوق بقعة الميقات مشمولاً بهذا الحديث، لأن المرور بالميقات الذي يجعل المارّ به كأهل الميقات لا يفهم منه في أسلوب البيان إلا المرور الأرضي فعلاً، فهذا ما يفهمه أهل اللسان الذين خوطبوا به، وهذا ـ أي ما يفهمه أهل اللسان في اللغة التي جاء بها النص ـ، هو أساس في فهم النص عظيم الأهمية لا يمكن تجاهله وتجاوزه.

إن الإمام أبا إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه الإبداعي «الموافقات في أصول الشريعة» قد بسط القول في قسم المقاصد من كتابه هذا تحت عنوان (قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام) حول أساسين في فهم قصد الشارع، لا تجوز الغفلة عنهما، وهما:

أولاً: أن هذه «الشريعة المباركة عربية، وأن القرآن الحكيم عربي».

ثانيا: أن هذه «الشريعة المباركة أمية، لأن أهلها كذلك».

أما الأول فلقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ وقد تكرر هذا الإعلان في آيات أخرى. وأما الثاني فلقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى

﴿بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾. وقد تكرر أيضاً هذا في آيات أخرى. وجاء أيضاً في صحاح الأحاديث قول الرسول ﷺ: «بعثت إلى أمة أمية» وقوله: «نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب» «الشهر هكذا وهكذا...» وقد فسر الشاطبي الأميَّ بأنه «منسوب إلى الأم»، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها». وفسر الأمة الأمية بأنهم: «ليس لهم معرفة بعلوم الأقدمين» وقد يبدو لأول وهلة أن كون القرآن عربياً، والحديث النبوي عربياً هو من البديهات التي لا تحتاج إلى بسطٍ وإيضاح وشواهد وأمثلة وتنبيهات في فصول من كتاب، كما فعل الشاطبي رحمه الله في موافقاته.

ولكن الذي يرى النتائج التي بينها الشاطبي رحمه الله بناء على هذين الأصلين الأساسيين في فهم الشريعة وتنزيل نصوصها في الكتاب والسنة النبوية على منازلها الصحيحة يدرك عندئذ أن قضية هذين الأساسيين ليست من البساطة والبداهة كما يتراءى لأول وهلة. (ر: الموافقات ٢/ ٦٤ ـ ١٠٧).

وأول هذه النتائج وأهمها يتلخص في أن المقصود هنا من بيان الأساس الأول هو أن القرآن قد نزل بلسان العرب وأساليبهم البيانية. فطلب فهمه إنما يكون بالطريق التي يفهمه من خوطبوا به حين ألقي إليهم، وهم أهل هذا اللسان خاصة، على أميتهم وجهلهم بالعلوم والفلسفات التي وجدت لدى غيرهم من الأمم

وجهلهم بالاصطلاحات والمفاهيم الطارئة حين أسست العلوم ووضعت فيها الاصطلاحات وحددت لها المفاهيم العلمية في اللغة العربية بعد ذلك.

هذا يستلزم أن من يكون أكبر فقيه وأرسخ عالم في العصور العلمية اللاحقة يجب أن يفهم النص القرآني أو الحديث النبوي كما يفهمه صحابة رسول الله ﷺ، وكما يفهمه البدوي الأمي من العرب إذ ذاك، لأنهم هم أهل اللسان الذي خوطبوا به. ففهم أي عالم لمدلول النص بعد ذلك، مهما علا كعبه في العلوم وطال باعه، يجب أن يكون تبعاً لفهم ذلك العربي الأول ابن اللسان الذي جاء به ذلك النص، وخوطب به.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله في هذا المقام:

«فإن قلنا أن القرآن نزل بلسان العرب، وأنه عربي لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامّ يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، وبالظاهر يراد به غير الظاهر. وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره. وأنها تتكلم بالكلام ينبيء أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة... وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلّق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب. . . والذي نبّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام في رسالته الموضوعة في أصول الفقه. وإن كثيراً ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ. فيجب التنبه لذلك، وبالله التوفيق» (الموافقات ٢/ ٦٦).

أقول: ومن الواضح أن مثل هذا الاعتبار يجب أن يراعى في فهم كلام الرسول ﷺ وتنزيل أحاديثه الشريفة ـ وهي من جوامع الكلم العربي ـ على هذا الترتيب نفسه في فهم نصوص القرآن.

ثم أفاض الشاطبي في شرح «أن الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك، إذ لم يكن لهم معرفة بعلوم الأقدمين»، وأن تنزيلها على مقتضى حال الذين نزلت عليهم من أميتهم هو الأوفق والأجرى مع رعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم.

وقد أوضح العلامة الشيخ عبد الله دراز في تعليقاته أنه وفقاً لهذا الاعتبار ربطت الشريعة مواقيت الصلاة بالدلائل الحسية المشهودة من الزوال والغروب والشفق مما لا يحتاج إلى علوم كونية وآلات وتقاويم فلكية. . .

أقول: وواضح أن الشريعة السمحة الخالدة إذا صلحت للأميين حتى يسهل تطبيقها عليهم، صلحت لغيرهم من أهل العلوم وللناس أجمعين، ولا عكس. وهذا من أسرار آخريتها وصلوحها للخلود ما دام لبني الإنسان وجود، فجلّت حكمة الله فيما شرع لعباده.

ثم قال الشاطبي بصدد ما تفرع عن أمية الشريعة: «إنه لابد في فهم الشريعة من اتّباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم: فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب.

بعد هذه المقتطفات من كلام الإمام الشاطبي عن أن الشريعة أمية، وأنها ودستورها وهو القرآن عربيان بالمعنى المشروح، (وكذلك بيان رسولها نبي الهدى ﷺ)، نعود إلى موضوعنا حول ميقات الإحرام الواجب للقادم جواً بالطائرة لحج أو لعمرة، في ضوء ما نقلنا عن الشاطبي رحمه الله، فأقول:

إن النبي ﷺ قد حدد تلك المواقيت المكانية لأهلها ولمن أتى عليها ومر بها من غير أهلها. وهذا منه بيان وتحديد لقوم أميين، وبلسان عربي مبين هم أهله الأصليون، وأن علينا وعلى جميع الأجيال المسلمة التي تتلوهم من علماء في الشريعة وفي الطبيعة وفي مختلف العلوم من عرب وأعاجم، أن لا نفهم من نصوص القرآن وكلام الرسول عليه السلام إلا ما يفهمه إذ ذاك أولئك الأميّون أهل العربية المخاطبون بها بحسب مألوفهم ومعهودهم وعرفهم كما يقول الإمام الشاطبي.

وإذ كان كذلك فَمَن الذي يستطيع أن يزعم أنهم يمكن أن

يفهموا من تحديد الرسول لهم تلك المواقيت المكانية أنها شاملة للقادم جواً بطائرة في مستقبل الدهر إذا اخترع البشر آلة تطير بهم، ومرت بأحد ركابها فوق ميقاتٍ أرضي وهو في السماء، أو حاذى سَمْته؟! مع العلم أننا أوضحنا قبلاً أن الحديث النبوي المذكور لا يشمل المحاذاة من قريب أو بعيد، بل هو مقصور على أهل تلك المواقيت ومن مر بأحدها، وأن إلحاق المحاذاة لأحد المواقيت بالمرور به فعلاً هو اجتهاد عمر رضي الله عنه.

ونحن نضع اجتهاده هذا فوق الرأس والعينين وهو معقول في ذاته، لأن ما تقتضيه حرمة البيت المعظم من أن يتهيأ من يقصده لحج أو لعمرة بالإحرام قبل الوصول إليه هو مما ينبغي أن يستوي فيه كل قاصد، سواء مر بالميقات الذي حدده رسول الله ﷺ، أو جاء من طريق أخرى لا تمرّ به، فجعل المحاذاة لأحد المواقيت هي الحد لغير من يمر بالميقات هي قياس معقول مبني على علة متحدة.

ولكن هذا القياس السليم لا يجوز أن يخرج عن أرضية المسألة، وهي أن تلك المواقيت التي حددها الرسول ﷺ لا يفهم منها أهل اللسان الذين خوطبوا به إلا أنها لأهلها ولمن يمر بها المرور المعتاد الذي لا يعرفون سواه، وهو المرور بها في موقعها على سطح الأرض، لأن هذا هو ما تدل عليه لغتهم التي خوطبوا بها حين قال لهم الرسول عن هذه المواقيت: هن لأهلهن ولمن

أتى عليهن من غير أهلهن، ولا يمكن أن يتصور أحدهم إذ ذاك مرور أحد من فوق الميقات وهو طائر في الجو.

وقد رأينا آنفاً قول الشاطبي: «إنه لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم..، وأنه لا يصح أن يجرى في فهمها على مالا يعرفونه، وأن هذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب...».

فاجتهاد عمر رضي الله عنه في إلحاق المحاذاة لا يمكن أن يتجاوز الأصل، فكما أن النص الأصلي وهو حديث المواقيت معناه المرور بالميقات فعلاً على سطح الأرض، فإن المحاذاة التي ألحقها به عمر معناها المحاذاة ممن يمر فعلاً حذو الميقات المرور المعتاد على سطح الأرض. ذلك لأن المقيس لا يمكن أن يعطَى أكثر من حكم المقيس عليه. فإذا كان نص الحديث النبوي لا يتناول القدوم جواً مما لم يكن في حسبان أهل اللسان ولا معهودهم، فكذلك المحاذاة الملحقة بطريق القياس والاجتهاد لا تطبق على طريق الجو الذي لم يكن يتصوره عمر نفسه صاحب هذا الاجتهاد القياسي.

القدوم جواً لا نص فيه:

إنني أخلص من جميع ما تقدم بيانه إلى أن القادمين اليوم بطريق الجو في الطائرات لحجٍ أو عمرة لا يشملهم تحديد المواقيت الأرضية التي حددها رسول الله ﷺ وهم في الجو. فهي

حالة قد سكت عنها النص لأنها لم تكن في التصور أصلاً، كما سكت عن القادمين من الجهة الغربية إذ لم يكن إذ ذاك مسلمون يقدمون من إفريقية من وراء البحر، ولا من مصر. أما الشام فإنه، وإن لم يكن فيه مسلمون إذ ذاك، فقد كانت تجارة قريش وعرب الحجاز قائمة مع الشام في رحلة الصيف، فقد يعودون منه قاصدين حجاً أو عمرة، فلذا حدد رسول الله ﷺ للقادمين من الشام الجحفة ميقاتاً لهم، كما أسلفنا بيانه.

وإذا كان القدوم جواً ليس مشمولاً بتحديد المواقيت المكانية لما قد بيّنا، فهو إذن **خاضع للاجتهاد** في تحديد ميقات مكاني للقادمين منه بالوسائط الجديدة المبتكرة في عصرنا هذا، كسائر قضايا الساعة التي ليس عليها نص، فيجب أن يقرر الاجتهاد لها الحكم المناسب في ضوء أصول الشريعة ومقاصدها، وفي طليعتها دفع الحرج.

وفي نظري أن الحكم المناسب في هذا الموضوع والذي لا يترتب عليه حرج ولا إخلال: **هو أن القادمين بالطائرات اليوم لا يجب عليهم الإحرام إلا من بعد أن تهبط الطائرة بهم في البلد الذي سيسلكون بعده الطريق الأرضي**: فإذا هبطت الطائرة بهم في بلد يقع خارج المواقيت، يكون عندئذ ميقاتهم للإحرام هو الميقات الذي سيمرون به، أو من الموقع الذي يحاذي أحد

المواقيت المحددة لمختلف الجهات إذا كانوا لا يمرون بأحد تلك المواقيت.

أما إذا كان المكان الذي تهبط فيه الطائرة بلداً يقع بعد أحد المواقيت المذكورة، أي بينه وبين الحَرَم، فإن ميقاته للإحرام هو ذلك البلد نفسه، فيصبح حينئذ كأهله فلا يجوز له أن يجاوزه إلا محرماً.

وبما أن المطار الدولي اليوم الذي يهبط فيه الحجاج والمعتمرون هو في مدينة جُدة، وهي واقعة ضمن بعض المواقيت، فإن القادمين بطريق الجوّ إلى جدة لحجٍ أو لعمرة، يكون ميقاتهم للإحرام مدينة جدة، فلا يجوز أن يتجاوزوها إلا محرمين، لأنهم يصبحون عندئذ كأهل جدة فيحرمون من حيث يحرم أهلها.

فلو أن المطار الذي يهبط فيه الحجاج المعتمرون نُقل فيما بعد إلى مكة لأصبح القادمون جواً كأهل مكة، فيحرمون من حيث يحرم المكيون. أي أن القادم بالطائرة بوجه عام، من أي جهة كان قدومه، متى هبطت طائرته في آخر مكان لكي يتابع بعده السير بالطريق البري، يأخذ عندئذ حكم أهل ذلك المكان بشأن الإحرام.

أما القول بأن عليه أن يحرم وهو في الطائرة في الجو متى مرت الطائرة بأحد المواقيت، أو حاذته، فهذا لا أرى دليلاً شرعياً يوجبه، وهو مبني على تصورِ أن القدوم جواً بالطائرة مشمول

بالحديث النبوي الذي حدد المواقيت الأرضية. وهذا في نظري رأي غير سليم في فهم النصوص فهماً فقهياً كما سبق إيضاحه، علاوة على ما فيه من حرج شديد وصعوبةٍ قد تصل إلى حد التعذّر، بالنظر إلى حال الطائرات العامة، ولا سيما الدرجة السياحية فيها (وهي التي تأخذها الجماهير)، وضيقِ مقاعدها لاعتبارات تجارية، حتى أن الراكب ينزل في مقعده كما ينزل الإسفين في الخشب، ويعسر عليه التحرك في تناول وجبة الطعام فضلاً عن أن يخلع ملابسه المخيطة ويرتدي بالرداء والإزار.. وأين في الطائرة مغتسل ومصلى ليقيم سنة الإحرام؟

وأغرب من ذلك قول من يقول: إنّ هذا الحرج يمكن دفعه بأن يحرم بملابسه في الطائرة، ثم يخلعها بعد الهبوط ويفدي بدم جزاء.. فمتى كانت هذه الشريعة الحكيمة السمحة تكلف أحداً ما يشبه المستحيل لتعسره أو تعذره، على أن يخالفه المكلف ويتحمل بدلاً منه جزاءً مُكْلِفاً؟ إن الشريعة الحكيمة بَراء من مثل هذا التكليف.

وأشد غرابةً من هذا رأي من يقول ـ وكل هذا قد سمعناه ـ أن الحل لهذه المشكلة هو أن يحرم من يريد القدوم بالطائرة من بيته قبل ركوبها.. فماذا يقول هؤلاء إذا كان قاصد الحج أو العمرة من أهل موسكو أو سيبيريا قادماً في الشتاء حيث درجة الحرارة خمسين تحت الصفر بالمقياس المئوي (سلزيوس)؟!

هذا ما يبدو لي أنه الوجه الصحيح في هذه القضية واستنباط الحَلّ والحكم الشرعي الذي يناسبها، بعد إعمال الفكر منذ سنوات في ملابساتها، وإنعامِ النظر في الأدلة، والاستئناس بالدلائل. فقد كثر السؤال عنها، وكلما تقدم الزمن سنةً ألحّت الحاجة إلى البيان الشافي فيها بصورة مدروسة بصيرة، لا تَسَرُّع فيها ولا ابتسار، يُنظر فيها إلى هذه القضية من مختلف الزوايا لا من زاوية واحدة. وما يدرينا لعل سنواتٍ قادمة غير بعيدة تصبح فيها الطائرة من الوسائل العتيقة البطيئة، ويحل محلها الصاروخ الذي يطوي المسافات الزمانية والمكانية الطويلة والبعيدة، فيختزلها في دقائق معدودات، كما يتنبأ به كثير من رجال العلم والفكر. وإن ما شهدناه في هذا العصر من عجيب الإنجازات، التي كلما تحقق منها شيء لم يكن ليصدق لو رؤي في المنام، فَتح تحقُّقُه طريقاً لما هو أعجب منه.

وهذا الحَلّ الذي ارتأيته بالدليل الذي رأيته، وأرجو أن يكون صواباً، هو صالح لأن يتمشى مع مختلف الوسائل المبتكرة في النقل والأسفار مهما تطورت. فإن كان صواباً فمن فضل الله تعالى، وإن كان خطأ فمن قصور فكري وعلمي. والله سبحانه أعلم، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

• • •

(٦)

أوقـات الصلاة والصيـام في البلاد القريبـة من القطب

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع في جلسته الثالثة صباح يوم الخميس الموافق ١٠/ ٤/ ١٤٠٢هـ المصادف ٤/ ٢/ ١٩٨٢م على قرار ندوة بروكسل ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م؛ وقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رقم (٦١) في ١٢/ ٤/ ١٣٩٨هـ[١] ؛ فيما يتعلق بمواقيت الصلاة والصوم في الأقطار التي يقصر فيها الليل جداً في فترة من السنة ويقصر النهار جداً في فترة أو التي يستمر ظهور الشمس فيها ستة أشهر وغيابها ستة أشهر.

---

(١) نشر القرار المنوه عنه والبحث المتعلق به في العدد (٢٥) من مجلة البحوث الإسلامية لعام ١٤٠٩هـ من ص١١ إلى ص٣٤.

وبعد مدارسة ما كتبه الفقهاء قديماً وحديثاً في الموضوع قرر ما يلي:

تنقسم الجهات التي تقع على خطوط العرض ذات الدرجات العالية إلى ثلاث:

الأولى: تلك التي يستمر فيها الليل أو النهار أربعاً وعشرين ساعة فأكثر بحسب اختلاف فصول السنة.

ففي هذه الحال تقدر مواقيت الصلاة والصيام وغيرهما في تلك الجهات على حسب أقرب الجهات إليها مما يكون فيها ليل ونهار متمايزان في ظرف أربع وعشرين ساعة.

الثانية: البلاد التي لا يغيب فيها شفق الغروب حتى يطلع الفجر بحيث لا يتميز شفق الشروق من شفق الغروب. ففي هذه الجهات يقدر وقت العشاء الآخرة والإمساك في الصوم وقت صلاة الفجر بحسب آخر فترة يتمايز فيها الشفقان.

الثالثة: تلك التي يظهر فيها الليل والنهار خلال أربع وعشرين ساعة وتتمايز فيها الأوقات إلاّ أن الليل يطول فيها في فترة من السنة طولاً مفرطاً ويطول النهار في فترة أخرى طولاً مفرطاً.

ومن كان يقيم في بلاد يتمايز فيها الليل من النهار بطلوع فجر وغروب شمس إلا أن نهارها يطول جداً في الصيف ويقصر في الشتاء وجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها المعروفة

شرعاً لعموم قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

ولما ثبت عن بريدة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلاً سأله عن وقت الصلاة فقال له: صل معنا هذين يعني اليومين، فلما زالت الشمس أمر بلالاً فأذن ثم أمره فأقام الظهر ثم أمره فأقام العصر والشمس مرتفعة بيضاء نقية، ثم أمره فأقام المغرب حين غابت الشمس ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجر فلما أن كان اليوم الثاني أمره فأبرد بالظهر فأبرد بها، فأنعم أن يبرد بها وصلى العصر والشمس مرتفعة آخرها فوق الذي كان وصلى المغرب قبل أن يغيب الشفق وصلى العشاء بعدما ذهب ثلث الليل وصلى الفجر فأسفر بها ثم قال: «أين السائل عن وقت الصلاة فقال الرجل: أنا يا رسول الله. قال: وقت صلاتكم بين ما رأيتم» رواه مسلم.

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله مالم يحضر العصر، ووقت العصر مالم تصفر الشمس، ووقت صلاة المغرب مالم يغب الشفق ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر مالم تطلع الشمس

فإذا طلعت الشمس فأمسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرني شيطان» أخرجه مسلم في صحيحه.

إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في تحديد أوقات الصلوات الخمس قولاً وفعلاً ولم تفرق بين طول النهار وقصره وطول الليل وقصره ما دامت أوقات الصلوات متمايزة بالعلامات التي بيّنها رسول الله ﷺ.

هذا بالنسبة لتحديد أوقات صلاتهم وأما بالنسبة لتحديد أوقات صيامهم شهر رمضان فعلى المكلفين أن يمسكوا كل يوم منه عن الطعام والشراب وسائر المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس في بلادهم ما دام النهار يتمايز في بلادهم من الليل وكان مجموع زمانهما أربعاً وعشرين ساعة. ويحل لهم الطعام والشراب والجماع ونحوها في ليلهم فقط وإن كان قصيراً، فإن شريعة الإسلام عامة للناس في جميع البلاد وقد قال الله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

ومن عجز عن إتمام صوم يوم لطوله، أو علم بالأمارات أو التجربة أو اخبار طبيب أمين حاذق أو غلب على ظنه أن الصوم يفضي إلى مرضه مرضاً شديداً، أو يفضي إلى زيادة مرضه أو بطء برئه، أفطر ويقضي الأيام التي أفطرها في أي شهر تمكن فيه من القضاء. قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ

مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦].

وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

والله ولي التوفيق.. وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

[توقيع]	[اعتذر لمرضه]
نائب الرئيس	رئيس مجلس المجمع الفقهي
محمد علي الحركان	**عبد الله بن حميد**

الأعضاء

[توقيع]	[توقيع]	[توقيع]
عبدالعزيز بن عبدالله بن باز	**محمد محمود الصواف**	**صالح بن عثيمين**
[توقيع]	[تخلف عن الحضور]	[توقيع]
محمدبن عبدالله السبيل	**مبروك العوادي**	**محمد الشاذلي النيفر**
[توقيع]	[توقيع]	[توقيع]
مصطفى أحمد الزرقاء	**عبد القدوس الهاشمي**	**محمد رشيدي**
[تخلف عن الحضور]	[توقيع]	[تخلف عن الحضور]
أبوالحسن علي الحسنى الندوي	**أبوبكرمحمود جومي**	**حسنين محمدمخلوف**
[توقيع]	[تخلف عن الحضور]	[توقيع]
محمد رشيد قباني	**محمود شيت خطاب**	**محمد سالم عدود**

[مقرر المجمع الفقهي الإسلامي]

محمد عبد الرحيم الخالد

ملاحظـــة من: مصطفى أحمد الزرقـاء

كان رأيي في هذا الموضوع مخالفاً لهذا القرار لأن البلاد التي يتميز فيها ليل ونهار قد يكون هذا التميز فيها لا يزيد عن نصف ساعة أو ساعة بحيث يكون ليلها ثلاثاً وعشرين ونهارها ساعة فقط شتاء وعكسه صيفا.

ونص الحديث المنقول الذي استند إليه القرار مفروض فيه أنه لأهل الجزيرة العربية فالبلاد النائية شمالاً أو جنوباً لا يوجد في الحديث دلالة على رفض اعتبار الفارق العظيم فيها بين مسافتي الليل والنهار بل الواجب اعتبارها مسكوتاً عنها. عندئذ يجب تقرير حكم لها يتناسب مع مقاصد الشريعة. وهذا التعميم الذي جرى عليه القرار بمجرد ظهور تميز بين ليل ونهار دون نظر إلى الفارق العظيم في مدة كل منها يتنافى كل التنافي مع مقاصد الشريعة وقاعدة رفع الحرج.

وليس من المعقول توزيع صلوات النهار أو الليل على مدة نصف ساعة مثلاً، ولا من المعقول صيام ساعة وإفطار ثلاث وعشرين أو العكس.

وقد كان رأيي في هذه القضية الذي لم يشر إليه القرار، بل جرى على الأكثرية (وقد كان من الواجب أن يشير إلى المخالفة ودليلها) ـ كان رأيي أن تتخذ احدى قاعدتين لهذه البلاد النائية شمالاً وجنوباً:

ـ إما أن يعتمد لها جميعاً (سواء أكانت مما يتميز فيها ليل ونهار أم لا) أوقات مهد الإسلام الذي جاء فيه، ووردت على أساسه الأحاديث النبوية، وهو الحجاز. فيؤخذ أطول ما يصل إليه ليل الحجاز ونهاره شتاء، أو صيفاً فيطبق على أهل تلك البلاد النائية في الصوم والإفطار وتوزيع الصلوات.

ـ وإما أن نأخذ أقصى ما وصل وامتد إليه سلطان الإسلام في العصور اللاحقة شمالاً وجنوباً، وطبقه العلماء فيها على ليلهم ونهارهم في فصول السنة فنعتبره حداً أعلى لليل والنهار للبلاد النائية التي يتجاوز فيها الليل والنهار ذلك الحد الأعلى. ففي تجاوز النهار يفطرون بعد ذلك، وتوزع الصلوات بفواصل تتناسب مع فواصل ذلك الحد الأعلى.

وخلاف ذلك فيه منتهى الحرج الذي صرح القرآن برفعه كما هو واضح.

فإن قيل: كيف نسمح لأناس في رمضان أن يفطروا والشمس طالعة وإن كانت لن تغيب إلا نصف ساعة أو ساعة؟

قلنا: هذا سيلزمكم في البلاد التي ليلها ستة أشهر ونهارها ستة أشهر فإنكم وافقتم على أنهم يفطرون في نهارهم الممتد في الوقت الذي حددتموه لهم رغم أن الشمس طالعة.

فهذا لا يضر، بسبب الضرورة. والمهم في الموضوع رعاية مقاصد الشريعة في توزيع الصلوات، وفي مدة الصوم بصورة

لا يكون فيها تكليف ما لا يطاق، ويتحقق فيها المقصود الشرعي دون انتقاص.

وبيت القصيد في الموضوع والذي من المنطلق: هو أن الأحاديث الواردة التي استند إليها القرار يجب أن يفترض أنها مبنية على الوضع الجغرافي والفلكي في شبه الجزيرة العربية، وليس بجميع الكرة الأرضية التي كان معظمها من بر وبحر مجهولاً إذ ذاك لا يعرف عنه شيء. بل إن هذه الأماكن القاصية والمجهولة شمالاً وجنوباً مما اكتشف فيما بعد يجب أن تعتبر مسكوتا عن حكم أوقات الصلاة والصيام فيها، فهي خاضعة بعد ذلك للاجتهاد بما يتفق مع مقاصد الشريعة.

والله سبحانه وتعالى أعلم

● ● ●

كتب قيمة

صدر في هذه السلسلة:

١ ـ الإسلام في الماضي والحاضر
٢ ـ الإسلام والشباب
٣ ـ التكريم الإلهي للإنسان
٤ ـ النصيحة (شروطها وآدابها)
٥ ـ الفقه الإسلامي ومدارسه
٦ ـ الأمل ومدارسه في حياة الأمة
٧ ـ من نبوءات الرسول ﷺ
٨ ـ الخطة البراقة لذي النفس التواقة
٩ ـ بناء شخصية الطفل المسلم
١٠ ـ إسرائيل ركيزة للاستعمار والعدوان بين المسلمين
١١ ـ العقل والفقه في فهم الحديث النبوي.


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



تُطلب جميع كتبنا من :

دار القلم - دمشق : ص ب : ٤٥٢٣ - ت : ٢٢٢٩١٧٧

الدار الشامية - بيروت - ت : ٦٥٣٦٥٥ / ٦٥٣٦٦٦

ص ب : ٦٥٠١ / ١١٣

توزع جميع كتبنا في السعودية عن طريق

دار البشير - جدة : ٢١٤٦١ - ص ب : ٢٨٩٥

ت : ٦٦٠٨٩٠٤ / ٦٦٥٧٦٢١